PHILOSOPHIE

ET

RELIGION

DIGNITÉ DE LA RAISON HUMAINE

ET

NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION DIVINE

PAR

H. L. C. MARET

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE, VICAIRE GÉNÉRAL DE PARIS

PARIS

MAISON MÉQUIGNON JUNIOR

J. LEROUX ET JOUBY, SUCCESSEURS

[illegible]

1856

PHILOSOPHIE ET RELIGION

—

TOME PREMIER

PARIS. — TYP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

PHILOSOPHIE

ET

RELIGION

DIGNITÉ DE LA RAISON HUMAINE

ET

NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION DIVINE

PAR

H. L. C. MARET

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE, VICAIRE GÉNÉRAL DE PARIS

PARIS
MAISON MÉQUIGNON JUNIOR
J. LEROUX ET JOUBY, SUCCESSEURS
Libraires de la Faculté de Théologie de Paris
7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS

1856

A FRÉDÉRIC OZANAM

ENLEVÉ TROP TÔT

A LA RELIGION,

AUX LETTRES, A LA PATRIE,

A SA FAMILLE, A SES AMIS.

SA MÉMOIRE SERA TOUJOURS, POUR CEUX-CI,

UN HONNEUR ET UNE FORCE.

PRÉFACE.

Le temps marche vite et amène de rapides et d'incessantes transformations dans l'opinion mobile. Le dix-neuvième siècle est arrivé à la seconde moitié de sa carrière, et déjà il a traversé les phases les plus diverses. Toutes les doctrines qui, dans le passé, ont voulu entraîner l'assentiment des hommes, se sont reproduites de nos jours. Mais le fait le plus caractéristique de l'histoire de l'esprit humain, pendant le demi-siècle qui vient de s'écouler, est sans doute la réapparition du vieux panthéisme sous une forme rajeunie. L'Allemagne philosophique a donné au monde un spectacle plein de leçons. De grandes, de nobles intelligences, cherchant la vérité dans les voies d'une spéculation sans règle, ont présenté au monde, comme le dernier terme des progrès de

l'esprit, les plus vieilles erreurs de la pensée humaine. Mais, semblables à ces météores qui brillent un moment et s'effacent vite, le règne de ces systèmes a été court. Lorsque, en 1840, nous montrions, selon nos forces, le panthéisme envahissant la philosophie, l'histoire, la littérature, la science, l'art, l'économie sociale, et s'efforçant de passer dans les mœurs, nous ne prévoyions pas une décadence aussi prochaine[1]. Le développement rapide de ses plus extrêmes conséquences a été sa perte; et lorsqu'un système aboutit, en dernier résultat, à l'*anthropothéisme* et à l'*anthropolâtrie*, lorsqu'il avoue hautement ces sauvages doctrines d'athéisme hideux et de matérialisme abject; lorsqu'il veut les appliquer dans la vie et former une société à son image, il se condamne lui-même et met contre lui les raisons droites, les consciences honnêtes, les intérêts les plus sacrés. Dans ces dernières années, nous avons assisté à ce jugement solennel de l'opinion publique de l'Europe éclairée; et l'arrêt qu'elle a prononcé, il faut l'espérer pour l'honneur de l'esprit humain, sera sans appel. On pourra suivre, dans ce livre, les dernières transformations des doctrines panthéistiques.

Le plus redoutable ennemi que la vérité et la raison aient rencontré de nos jours paraît vaincu, ou du moins fort affaibli; et le plus grand péril des

[1] Voir notre *Essai sur le Panthéisme*, publié en 1840, et notre *Théodicée chrétienne*, publiée en 1844.

esprits se trouve écarté. Il est incontestable aussi que de grands progrès religieux se sont accomplis, et s'accomplissent encore, tous les jours, sous nos yeux. Ces progrès ont été constatés et décrits tant de fois, qu'il nous paraît inutile de répéter ici ce que d'autres ont si bien dit. Mais ce serait une illusion déplorable et une erreur funeste de croire que la vraie philosophie et le christianisme n'ont plus d'ennemis sérieux dans ce monde, et que le moment du triomphe pacifique de la vérité est enfin arrivé. Ah! plût à Dieu qu'il en fût ainsi! Et qu'il serait doux de voir se lever l'aurore de cette grande unité religieuse et morale qui annoncerait à la terre le règne de Dieu, de la justice, de la charité, de la dignité humaine? Pourquoi, à la place de cette lumière bienfaisante, monte-t-il sur l'horizon de sombres nuages qui semblent porter dans leurs flancs les ténèbres et la nuit? Pourquoi de nouvelles confusions, de nouveaux malentendus, se font-ils dans les esprits? Pourquoi des colères mal contenues jusqu'ici éclatent-elles en paroles de haine ou de dédain pour l'Église et le christianisme? Pourquoi des doctrines qu'on croyait dépassées se reproduisent-elles avec assurance? Un moment, on avait pu croire au rapprochement des esprits; on avait pu espérer que de nobles intelligences ouvriraient les yeux à la vérité complète. Aujourd'hui il n'est plus guère permis de douter que de nouvelles luttes doc-

trinales, plus décidées, mieux soutenues et peut-être aussi violentes que celles des plus mauvais jours du passé, ne se préparent.

Quelles sont les causes de cette situation nouvelle et alarmante? Elles sont nombreuses et diverses. Mais notre dessein n'est pas de les rechercher et de les signaler ici. Nous croyons plus utile, pour le moment, de nous borner à constater l'état des doctrines antichrétiennes, afin de mieux nous rendre compte des devoirs que cette situation nous impose.

Détachés des espérances ou des illusions que les théories allemandes leur avaient fait concevoir, les esprits qui ne sont pas éclairés par la foi chrétienne sont retournés au déisme, ou, s'ils n'en étaient point sortis, se sont confirmés dans ce système. C'est donc le déisme qui se pose de nouveau en face du christianisme, et vient lui disputer l'empire des âmes et l'avenir. Mais ce déisme est de deux espèces, et il est très-important de les distinguer.

Nous avons un déisme qui est né au sein des écoles panthéistiques de ce siècle; un déisme qui s'est nourri de toutes les spéculations germaniques transmises à nos écoles socialistes. Aujourd'hui ce déisme renie son père; mais il porte sur le front le sceau ineffaçable de son origine. Ne lui demandez pas une notion exacte et précise du Dieu qu'il invoque sans cesse et dont il prononce sou-

vent le nom avec amour. Ne lui demandez pas d'établir nettement les rapports de son Dieu avec le monde. Vos questions précises l'embarrasseraient; il se troublerait dans ses réponses; bientôt, de conséquence en conséquence, il arriverait, malgré lui, à la confusion de Dieu avec le monde, et il verrait le fantôme du panthéisme se dresser de nouveau devant lui. Essayez cette méthode sur le livre de la *Profession de foi du dix-neuvième siècle*, ou sur celui de *Terre et Ciel*, et vous verrez bientôt à quoi se réduit ce déisme. Le premier vous dira que « Dieu a donné à ses créatures sa propre essence en communion, qu'il leur a donné sa propre éternité à revêtir de plus en plus, et sa propre immensité à conquérir par la progression[1]. » Le second fait reposer toute sa doctrine sur ce principe, qu'il y a un infini-Dieu et un infini-monde[2], et ces deux infinis équivalent évidemment à un seul infini, composé de Dieu et du monde. La logique la plus vulgaire se chargera de faire sortir de ces doctrines un panthéisme formel, malgré les répugnances qu'il peut inspirer aux plus honnêtes intentions. L'influence panthéistique est encore bien plus marquée dans les genèses et les palingénésies racontées dans ces livres.

A côté de ce déisme vague, aventureux et chi-

[1] *Profession de foi du dix-neuvième siècle*, p. 10, par M. Pelletan. Ce livre est à sa troisième édition.

[2] *Terre et Ciel*, par M. J. Reynaud, p. 243 *et passim*.

mérique, il en est un autre, net, ferme, sobre, défendant avec la supériorité de la science et dans un langage toujours digne et souvent éloquent les grandes vérités naturelles, base de la vie religieuse et morale. Le tort de ce déisme, c'est de ne pas reconnaître qu'il doit surtout la pureté de ses doctrines à cette action incessante du christianisme, au milieu duquel il vit; à ce christianisme qui, par le contraste de ses enseignements et par son attraction sur toutes les âmes généreuses, le contient dans les limites de la vérité naturelle, ou l'y ramène lorsqu'il s'en écarte. Le plus grand tort de ce déisme, c'est de croire qu'il peut suffire à l'homme et le conduire à la perfection morale pour laquelle il se sent fait.

Le déisme n'est pas la seule doctrine du passé qui veut revivre. Nous avons aussi des sceptiques à la façon de Bayle, ou plutôt de Kant, qui déclarent toute métaphysique impossible, et n'attribuent de certitude qu'à la morale[1]. Faible et inconséquente doctrine qui n'a jamais pu fixer l'humanité. Nous avons des matérialistes qui déguisent mal, sous des formules scientifiques, les hontes de cette doctrine[2]. Enfin, quoique l'*anthropothéisme* soit en déroute, de temps en temps cependant il fait acte de vie, jette au ciel un

[1] *L'Église et les philosophes du dix-huitième siècle*, par M. P. Lanfrey.

[2] L'école de M. A. Comte.

blasphème, à la terre un paradoxe, et dernièrement encore il a donné un scandale dont les journaux ont retenti [1].

A côté de ces prétentions philosophiques, la science pure, la science qui veut se dégager de tout intérêt dogmatique, poursuit laborieusement ses investigations dans le champ de la nature ou dans celui de l'histoire. Souvent elle arrive à de nobles conquêtes, utiles à la vérité. Mais, dans ces derniers temps, elle n'a pas fait des découvertes capables de modifier l'état de l'esprit humain.

Tel est, autant qu'il nous a été donné de le saisir, le mouvement de la pensée dans la sphère de la pure spéculation, et ce mouvement se reproduit nécessairement dans la presse quotidienne et périodique. Avec quel intérêt et quelle anxiété un cœur qui appelle de tous ses vœux le règne de Dieu et de son Christ ne suit-il pas cette marche des esprits? Où aboutira-t-elle? Les espérances qu'on avait pu concevoir seront-elles vaines? Tant de nobles intelligences, tant de cœurs élevés qui devraient se mettre à la tête de l'humanité pour la ramener à la foi, seule capable de la conduire à la perfection de ses destinées, resteront-ils comme refroidis et paralysés par le doute? Les doctrines vagues, incohérentes, chimériques, fu-

[1] *Lettres philosophiques*, par M. C. Dolfus.

nestes ou insuffisantes, auront-elles encore le pouvoir d'égarer l'opinion? De quel puissant levier ne disposent-elles pas? Elles invoquent sans cesse ces grands noms, ces noms magiques qui font palpiter le cœur des peuples, ces noms flatteurs comme une espérance : liberté, progrès, démocratie, avenir. Et cependant, sans Dieu, sans Jésus-Christ, sans son Église, l'âme humaine ne s'épurera pas, ne s'améliorera pas, ne s'agrandira pas. Faisant défaut à sa destinée, elle ira s'abaisser et s'éteindre dans la matière; et toutes ces grandes choses ne seront que de vaines illusions, un mirage trompeur. Avec quelle habileté les partisans de la philosophie antichrétienne ne profitent-ils pas de nos erreurs et de nos fautes pour persuader aux peuples qu'il y a incompatibilité absolue entre leurs aspirations légitimes et l'esprit de l'Église catholique? Un homme de génie, dont le nom et le souvenir sont pleins de douleurs, un homme qui avait travaillé cinquante années de sa vie à captiver le siècle sous le joug de la foi, n'est-il pas mort en léguant, comme son testament, à ce même siècle une démonstration prétendue de cette incompatibilité[1]! Le bon sens public résistera-t-il toujours à ces suggestions si dangereuses,

[1] *Œuvres posthumes* de M. de Lamennais, *Introduction à la traduction de l'Enfer de Dante.*

et sommes-nous appelés à être spectateurs d'une de ces apostasies qui serait le suicide d'un grand peuple? Il s'agirait, en effet, pour lui de n'être plus chrétien. Nous avons de meilleures espérances; nous n'assisterons pas aux funérailles de la civilisation chrétienne, et l'œuvre de Dieu s'accomplira. Mais il est temps qu'on réfléchisse à la gravité des circonstances, et on trouvera peut-être qu'il conviendrait de mettre fin à des divisions déplorables et à des disputes stériles.

Que faut-il faire? Étonnante contradiction des choses humaines! Depuis dix-huit siècles que le christianisme éclaire l'humanité et répand ses bienfaits sur la terre, il est toujours réduit à s'affirmer de nouveau; il est toujours contesté, et il doit toujours se prouver. Cette contestation est aussi ardente qu'elle le fut jamais; et elle peut le devenir davantage. S'il y a des âmes, et ce sont les plus nobles et les plus élevées, qui doutent et voudraient croire; il en est d'autres qui ont le malheur de nier et qui voudraient détruire. Aux unes et aux autres, avec la grâce qui vient de Dieu, il faut la lumière des discussions libres. Mais, dans ces discussions, nous devons apporter l'esprit de la charité évangélique. Estimons, honorons nos adversaires. Souvent, victimes d'illusions involontaires, ils sont conduits par les intentions les plus honorables. Rendons hommage au vrai et au bien partout où nous les rencon-

trons; et quel est l'homme entièrement déshérité de ces choses? Préservons-nous des exagérations et de la fausse science qui ont été le grand danger et presque l'écueil de l'apologétique chrétienne dans notre siècle. Écartons surtout le zèle amer qui blesse les âmes au lieu de les guérir. N'oublions pas, enfin, que le vrai moyen d'éclairer les esprits n'est pas une polémique personnelle, mais une exposition large et une défense calme de la vérité.

Soldat de cette milice enrôlée sous la bannière de la croix; appelé, malgré nous, à enseigner, au centre des sciences humaines, la doctrine chrétienne, nous voulons aujourd'hui étendre le cercle de notre auditoire; nous venons apporter à nos frères notre humble tribut, le fruit de vingt années d'études assidues et d'incessantes méditations.

Qu'on ne s'y méprenne pas, la vraie question du siècle est la question du surnaturel. Tous les bons esprits, sans exception, admettent la perfection relative du christianisme; tous même consentiront à voir en lui une institution divine, dans ce sens qu'il est le produit spontané, le plus beau et le plus parfait, des idées religieuses et des sentiments religieux inséparables de notre nature. N'est-il que cela? Toute la question est là entre l'Église et le monde, entre la théologie et la philosophie. La constitution histo-

rique du christianisme a-t-elle croulé sous les coups de la science critique du dernier siècle et de celle du nôtre? Les grands faits sur lesquels repose la divinité du christianisme ont-ils perdu leur valeur historique? Les dogmes chrétiens sont-ils véritablement une révélation divine, et nous donnent-ils la plus haute explication possible ici-bas des mystères de Dieu et des mystères de l'homme? L'application sociale du christianisme qui s'est faite dans l'Église est-elle une institution nécessaire, bienfaisante, divine, ou bien dangereuse et oppressive? L'Église a-t-elle servi la cause des progrès légitimes de l'humanité? Peut-elle être encore l'alliée de cette grande cause, et dans le présent et dans l'avenir?

Telles sont, par excellence, les questions du siècle; telles sont les questions qui intéressent au plus haut degré l'ordre moral de ce monde, la dignité, l'espérance des âmes, l'avenir de nos sociétés vieillies. Sous une forme ou sous une autre, ces questions se posent devant tous les esprits, et portent dans les consciences la lumière ou les ténèbres, la paix ou le trouble, la vie ou la mort, selon qu'elles sont résolues.

Ces questions, qui ne sont pas nouvelles, ces questions, aussi anciennes que le christianisme, ont été traitées par tous les apologistes de la religion. Sur toutes ces matières, d'immenses travaux ont été accumulés. Ils sont l'héritage des

âges, forment une tradition de lumière et de vraie science, et constituent ce patrimoine ouvert à tous les esprits, où ils peuvent toujours trouver de nouvelles richesses. De nos jours, toutes ces grandes questions ont été de nouveau posées et résolues par des écrivains et des orateurs dont les noms sont dans toutes les bouches. Nous professons pour leurs travaux la plus haute estime; et si nous venons joindre nos efforts aux leurs, c'est que nous sommes persuadé que la vérité a mille aspects différents, saisis par la diversité des esprits; et qu'il est bon que chacun vienne, à son jour et à son heure, rendre témoignage à l'éternelle vérité du christianisme.

Tels sont les motifs qui nous font commencer une publication qui demandera quelque temps pour être achevée. Le premier volume, qui paraît aujourd'hui, est consacré à une étude de la raison et de la nécessité de la révélation. Le but principal de ce volume est de restituer à la raison toute sa dignité naturelle, trop oubliée par des systèmes exclusifs, de la rétablir dans ses droits, afin que, satisfaite dans ses exigences légitimes, elle puisse plus facilement reconnaître ses bornes et le besoin qu'elle a d'une lumière supérieure. Nous discutons, dans ce volume, des doctrines erronées et dangereuses pour la raison comme pour la foi; et nous restons fidèle à la bonne tradition philosophique, à la

bonne tradition théologique, où l'on rencontre facilement le terrain solide sur lequel on peut asseoir l'accord nécessaire de la raison avec la foi. Après avoir démontré la nécessité de la révélation, nous mettons tous nos soins d'abord à établir son existence, ensuite à dévoiler toute la grandeur, toute la beauté de sa doctrine, l'excellence de ses institutions, l'étendue de ses bienfaits. Pour atteindre ce but, le second volume contient une comparaison du mosaïsme avec les religions de l'antiquité; et de cette comparaison, qui résume, autant qu'il est en nous, la science contemporaine, il résulte une démonstration de la divinité de la révélation à l'époque patriarcale et mosaïque. Dans le troisième et le quatrième volume, les véritables origines du christianisme sont cherchées et sont justifiées; les faits historiques sur lesquels repose sa divinité sont vengés, et ses grands dogmes sont présentés comme la plus haute philosophie qui puisse être proposée à la raison humaine. L'Église, son autorité, ses institutions, qui se résument dans la hiérarchie et le culte, occupent le cinquième volume. Le sixième, enfin, renferme une étude des rapports du christianisme et de l'Église avec la civilisation.

De cet ensemble de travaux, il résultera, nous l'espérons, une démonstration solide de l'harmonie profonde qui existe entre la foi et la rai-

son, la religion et la philosophie, le christianisme et tous les vrais progrès de l'humanité; et cette dernière démonstration, qui présentera en résumé tous ces grands et beaux rapports, sera la conclusion de tout l'ouvrage.

Puisse-t-il dissiper quelques préjugés, porter un rayon de lumière à quelques âmes, raffermir quelques espérances, rapprocher les cœurs faits pour s'entendre! Puisse-t-il coopérer, pour sa faible part, à l'avénement de la grande unité promise par l'Homme-Dieu!

2 mars 1856.

DIGNITÉ
DE
LA RAISON HUMAINE
ET
NÉCESSITÉ
DE
LA RÉVÉLATION DIVINE

PREMIÈRE LEÇON.

DE LA RAISON EN GÉNÉRAL.

Dessein général et méthode de ce cours. — Utilité d'une analyse sommaire de la raison. — Connaissances expérimentales et connaissances rationnelles dans la raison. — Les sens ; l'expérience ; la conscience intellectuelle ; le moi et le monde. — L'idée de l'infini et la raison pure. — Comment l'âme s'élève à Dieu. — Fondement de nos idées du vrai, du beau et du bien. — L'ordre naturel. — Les principes établis dans cette leçon seront développés et confirmés dans les leçons suivantes.

Messieurs,

Nous entrons aujourd'hui dans une carrière d'études graves et longues. Nous voulons connaître cette faculté qui est en nous, qui constitue la dignité in-

tellectuelle de notre être, la raison. Nous voulons la connaître dans sa nature, dans ses éléments, dans ses lois, et nous rendre compte de son origine et de sa valeur.

Nous y trouverons d'incomparables grandeurs, une excellence, une magnificence qui raviront notre admiration, des clartés éblouissantes, une puissance qui semble atteindre à tout. Et, en même temps, au sein de cette lumière nous apercevrons des ombres ; cette puissance nous montrera des faiblesses et des défaillances étonnantes ; cet élan trouvera des obstacles insurmontables. Alors, après avoir admiré les grandeurs de la raison, nous reconnaîtrons ses misères ; après avoir établi ses droits, nous constaterons ses limites.

Cette étude sera pour nous d'un immense intérêt, car c'est là où se trouve le point de contact entre la raison et la foi, la philosophie et la religion. Cette étude doit être la transition de l'une à l'autre, le pont jeté entre ces deux mondes. Nous verrons comment l'ordre naturel appelle l'ordre surnaturel, et comment ces deux ordres, toujours distincts, se lient dans une magnifique et harmonieuse unité.

Quelle étude plus nécessaire et plus attrayante ! Messieurs, si vous voulez comprendre toute votre dignité d'homme, tous vos droits de créature intelligente, venez ici méditer sur la raison. Nous ne la rabaisserons pas, nous la ferons aussi belle et aussi grande que l'ont faite ses apôtres les plus zélés. Mais, en même temps, si vous ne voulez pas vous tromper sur vos forces, si vous ne voulez pas vous rendre sourds

au témoignage de la conscience et de l'histoire, après avoir étudié les grandeurs de la raison, ayez le courage d'envisager ses misères; après avoir énuméré toutes ses richesses, supputez ce qui lui manque, et alors vous comprendrez sans peine qu'il y a dans le sein de la toute sagesse et de la toute-puissance des trésors infinis de lumière qui peuvent vous être ouverts, et où vous pourrez puiser une science supérieure et vraiment divine.

Demandez-vous donc, une fois pour toutes, s'il y a ou s'il n'y a pas un ordre surnaturel. C'est la grande question de l'esprit humain, et, par excellence, celle de notre siècle. Tout, dans ces leçons, se rapportera à elle; et nous ferons tous nos efforts pour vous faciliter la solution de ce problème auquel sont attachées votre félicité personnelle comme les destinées du monde.

Dans cette étude, quelle méthode, quel plan allons-nous suivre? Il m'a paru que la méthode la plus simple, comme la plus intéressante, était la méthode historique. Je vais donc vous faire l'histoire de la raison, vous exposer les grandes doctrines des plus grands esprits sur la raison. Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, les philosophes modernes les plus illustres, viendront tour à tour vous dire comment ils ont compris la raison.

Après cette étude historique, nous proposerons nos conclusions; et là nous établirons d'abord toute la dignité de la raison, nous la vengerons ensuite des attaques de quelques systèmes récents qui ont voulu l'abaisser sans mesure.

Quand cette première partie de notre tâche sera remplie, nous aborderons la seconde, qui sera l'étude de la nécessité de la révélation. Et ne vous étonnez pas que nous fassions précéder cette seconde étude d'une aussi longue préparation ; car c'est seulement lorsqu'on aura bien compris toute l'excellence et la puissance de la raison qu'on pourra, sans tomber dans l'exagération, se rendre un compte exact de ses lacunes et de ses faiblesses. On évitera, par ce moyen, un des plus grands périls des temps modernes. C'est l'ignorance de la vraie nature et de la vraie dignité de la raison qui a introduit tant de fausses et dangereuses théories.

Dès aujourd'hui j'entre en matière. Mais, avant d'aborder l'histoire de la raison, j'ai cru qu'il était utile de jeter un coup d'œil rapide et général sur la raison elle-même et de vous la présenter dans l'ensemble de ses éléments, de ses facultés, de ses idées, de ses puissances.

Messieurs, quand on se trouve en présence d'une grande scène de la nature, d'une grande œuvre de l'art humain, on l'embrasse d'abord d'un coup d'œil rapide et général, avant de l'étudier dans ses détails. Le spectacle de la raison est plus grand que celui de la nature, plus beau que celui de l'art. Ayons autant d'empressement pour elle que pour les merveilles de la nature ou de l'art.

Je vais donc vous présenter un tableau sommaire de la raison ; je n'entrerai pas dans les longues explications, dans les détails ; je ne citerai pas d'exemples. Mais vous aurez l'avantage d'embrasser la raison dans

la totalité de sa sphère, et nous étudierons ensuite chacun de ses éléments, sous la direction des grands hommes dont nous avons prononcé les noms vénérés.

Sentir, penser, vouloir, voilà les trois formes de l'activité humaine, les trois grandes facultés dont le Créateur a doué notre âme. Mais, et vous le prévoyez sans doute, je n'ai pas à m'occuper ici de la volonté, ni de la sensibilité en elles-mêmes. Je dois me renfermer dans le domaine de la pensée, et comme la pensée n'est que la raison en exercice, c'est à la raison[1] que je dois m'attacher.

Il y a dans la raison des connaissances de deux sortes : les connaissances expérimentales et les connaissances rationnelles. L'expérience sensible et personnelle nous donne les premières; la raison est la source des secondes ; et la lumière des vérités nécessaires qu'elle aperçoit éclaire le monde des faits, obscur par lui-même. C'est à cette sphère du pur rationnel, de l'intelligible, que je veux vous élever; car à cette hauteur seulement on peut mesurer toute la grandeur de la raison. Mais je veux vous y conduire par la route de l'expérience, afin que vous ne puissiez pas douter de la réalité de ce monde intelligible dont vous êtes citoyens, et que vous vous formiez la conviction inébranlable de votre dignité intellectuelle.

[1] Le mot raison, dans le langage humain, reçoit deux sens différents. Tantôt il désigne la vérité et la lumière qui éclaire l'intelligence; tantôt il signifie simplement notre faculté de connaître et de raisonner. Le même mot désigne ainsi des choses qui ne doivent jamais être confondues. Conformément à l'usage, nous prendrons ce mot dans les deux acceptions, nous en rapportant au contexte pour fixer le sens qu'il doit recevoir dans tel ou tel cas déterminé.

Je vais donc traverser avec vous la sphère de l'expérience, la décrire, énumérer rapidement les facultés qui s'appliquent à ce monde, les connaissances que l'âme en retire. Vous verrez, messieurs, que ces connaissances, ces facultés, ce monde, nous mèneront forcément et nécessairement au monde supérieur de la raison pure.

Comme je ne fais pas ici un cours de philosophie, vous ne vous attendez pas sans doute à une énumération, à une description complètes de tous ces faits, de toutes ces lois de la connaissance humaine. Il me suffira de dire ce qui peut être utile à mon but, et puisque cette étude est nécessaire, nous ne nous laisserons pas arrêter par les aridités qu'elle présente d'abord. Quand un voyageur gravit une montagne escarpée d'où il doit jouir d'une vue ravissante, il fait des pas laborieux ; mais sa peine est bientôt largement compensée.

L'homme, à sa naissance, prend place au milieu de cette scène merveilleuse et variée du monde extérieur. Tout ce qui l'environne frappe, excite, éveille ses sens. La parole humaine et le sourire maternel développent en lui les premières lueurs de la vie intellectuelle et morale ; mais, un moment, détournons notre attention de cette vie, pour ne considérer que celle des sens.

Le toucher nous donne la sensation d'un corps étranger, étendu, résistant, figuré, mobile. La vue nous révèle les couleurs, les contours, les formes, les distances, les mouvements des corps. L'ouïe ajoute ses perceptions à celles de la vue; et le son, à sa ma-

nière, nous instruit aussi sur la nature, la position et la distance des corps. Le goût et l'odorat ne nous donnent que des affections de plaisir ou de peine : ils sont relatifs à notre propre conservation et servent peu à notre instruction.

Ainsi, par les sens, le monde extérieur entre en quelque sorte en nous, nous pénètre, nous modifie, nous révèle son existence, et, à l'occasion de toutes ces sensations, nous acquérons bientôt l'idée des corps et de la matière; nous nous élevons à l'idée du monde. Mais l'acquisition de ces idées implique le concours de facultés nouvelles.

L'action du monde extérieur sur nous, la résistance qu'il nous oppose, le sentiment d'autres existences qui agissent sur nous et nous modifient de mille manières, développent en nous la conscience de notre propre existence, de notre activité personnelle. Le monde et les êtres qu'il renferme se présentent à moi, s'opposent à moi comme un objet distinct de moi. En distinguant cet objet de moi, je me sens, je m'aperçois moi-même; je me sens, je m'aperçois comme une force qui s'oppose à l'objet externe. Je ne veux pas dire cependant que la conscience du moi ne s'éveille qu'après les impressions reçues du dehors; ce serait une grande erreur de le penser : le sentiment de nous-mêmes, le sentiment de notre propre existence, est simultané avec celui d'une existence étrangère à la nôtre. Ces deux sentiments sont contemporains, et constituent un même fait qu'il ne faut pas scinder.

Cette conscience, qui arrivera un jour à la pleine

possession d'elle-même, est d'abord obscure et confuse. Mais, malgré cet état de confusion, elle nous fournit, dès le premier moment de son développement, des idées qui deviendront des éléments essentiels de notre vie intellectuelle.

Je me sens agir et maître de mon action; je puis la commencer, la suspendre, la reprendre encore. Je produis une foule d'effets que j'attribue à ma volonté, à ma détermination, à ma force. Ce sentiment de ma propre activité me conduit à l'idée de cause; l'idée de cause appelle celle d'effet; elles sont corrélatives et inséparables. Une fois en possession de cette idée de cause et d'effet, par une loi de ma nature, je transporte au monde extérieur ces deux idées puisées en moi-même, et le monde m'apparaît alors comme une série de causes et d'effets.

Mais je ne suis pas seulement une force, une cause active. Au milieu des modifications incessantes de mon être, je me sens profondément un et identique. Il n'y a qu'un moi, et je me retrouve toujours la même personne, malgré tous les changements que je subis. Le moi est donc un, indivisible, permanent. De ce grand fait interne et personnel, je forme l'idée d'unité et d'identité; et, comme j'ai fait pour l'idée de cause et d'effet, je transporte au monde qui m'environne cette nouvelle idée, tirée de moi-même. Alors, dans ce monde extérieur et sensible, j'aperçois autant d'unités que d'existences. Et cependant ce monde ne présente à mes sens que des objets composés; et même les sens n'aperçoivent que les parties intégrantes de ces objets divers. C'est le moi, c'est l'activité intérieure qui

réunit toutes ces parties pour en faire une totalité, une unité; et cette unité, quoiqu'elle existe dans l'objet, je l'aperçois parce que je suis moi-même une unité. Je la tire, en quelque sorte, des profondeurs de ma nature.

A ces idées d'unité et de cause, que je trouve en moi et que je transporte dans le monde, je dois joindre les idées d'être et de substance, logiquement antérieures à l'idée de cause et à celle d'unité, quoique ces dernières, en raison de l'activité personnelle qu'elles impliquent, attirent d'abord mon attention. Je conçois que les existences placées hors de moi sont, comme moi, des êtres et des substances. Ces idées mères en renferment plusieurs autres qui se montreront à leur tour. Mais, quelque considérables que soient ces richesses primitives, elles vont s'étendre encore.

D'abord nous avons le pouvoir de retenir et de conserver, en l'absence des objets qui les ont excitées, nos impressions, nos sensations, nos notions, nos idées; et cette grande faculté, c'est la mémoire. Elle devient le réceptacle de toutes nos connaissances, et le trésor que nous portons toujours au dedans de nous-mêmes, où se mêlent, sans se confondre, tous nos souvenirs, où nous puisons sans cesse tous les éléments de notre vie intérieure.

La mémoire conserve nos acquisitions, mais n'ajoute rien à notre connaissance; d'autres facultés étendront son domaine. De ce qui est, nous induisons toujours ce qui a été et ce qui sera. Le soleil s'est levé aujourd'hui, mais nous savons sûrement qu'il s'est levé hier et qu'il se lèvera demain. L'induction devient

pour nous la source d'une foule de connaissances; par elle, comme par le spectacle de la constance de plusieurs phénomènes de la nature et par le sentiment de notre propre identité, nous devenons capables de saisir la permanence et la durée. Dès que nous avons constaté dans la nature la permanence et la durée, nous pouvons apercevoir quelques-unes des lois qui la dirigent. Comme première condition de l'existence du monde, nous reconnaissons qu'il est nécessairement dans le temps et dans l'espace; et nous acquérons ainsi ces idées.

Mais la science de la nature ne serait pas complète, si nous n'avions le pouvoir d'abstraire et de généraliser. Par l'abstraction, nous séparons d'un objet quelconque une qualité, un attribut, un élément, pour ne considérer que lui seul. Si, entre ces idées abstraites il y a des analogies, nous les unissons entre elles, négligeant les différences pour ne tenir compte que des ressemblances, et, de tous ces caractères communs, nous formons un total, une somme, qui est la conception abstraite généralisée. Sous un même nom, nous réunissons la somme de ces conceptions généralisées, et par là nous arrivons aux espèces, aux genres, aux classes, aux ordres, aux familles, aux règnes.

Entre toutes les idées que nous devons à nos facultés expérimentales ou qui s'appliquent à l'expérience, nous établissons des comparaisons ou des rapports; nous unissons les unes, nous séparons les autres; nous affirmons celles-ci, nous nions celles-là; c'est-à-dire que nous formons des jugements comparatifs.

Si le rapport qui lie entre elles les idées nous paraît éloigné, si nous ne pouvons pas le saisir au premier aspect, nous avons recours alors à un troisième terme plus connu, qui nous sert d'intermédiaire entre les idées qu'il faut séparer ou unir, et qui devient ainsi notre moyen de comparaison. Vous reconnaissez ici le puissant instrument de la plupart de nos connaissances, ce grand moyen de tous les progrès, le raisonnement.

Ainsi, l'activité interne de l'âme, à l'occasion des impressions sensibles, et par toutes les facultés et les connaissances qu'elle développe, nous donne l'idée du moi et celle du monde. Mais ces idées, prises comme la simple reproduction du sentiment de l'existence personnelle et de celle du monde, ne dépassent pas le fait même de cette double existence. La science proprement dite, qui ne peut s'arrêter qu'au nécessaire, à l'absolu, à l'universel, n'existe pas encore. La lumière intelligible n'est encore qu'à son aurore. Une faculté infiniment plus noble que celles que nous avons décrites va élever l'homme au-dessus de lui-même et du monde.

Jusqu'ici nous ne sommes pas sortis de la sphère de notre expérience. Avant de la quitter, j'ai une remarque très-importante à faire. Nos facultés expérimentales, que nous avons considérées isolément, ne sont pas en réalité séparées de celles qui appellent maintenant notre attention. Toutes nos facultés, les plus humbles comme les plus élevées, concourent simultanément à tous les actes de notre intelligence; elles se mêlent, se pénètrent, se combinent de mille

manières, et ont chacune leur part aux résultats si variés de notre activité. Un développement des connaissances de la raison pure est simultané avec celui de nos connaissances expérimentales, quoique le premier ne soit pas d'abord aperçu ni réfléchi. Nous en avons la preuve par le lien étroit qui existe, dans notre pensée, entre le nécessaire et le contingent, l'absolu et le relatif, le parfait et l'imparfait. Cette coexistence, ce parallélisme des éléments sensibles et des éléments purs dans la raison, peuvent faire croire que nos facultés secondaires dérivent de nos facultés supérieures, et que nous ne sommes capables de nous saisir nous-mêmes comme être, substance et cause, que par la présence dans notre raison de l'idée absolue d'être, de substance et de cause.

Ce serait aussi une erreur grave de borner l'induction, le jugement, le raisonnement à la sphère expérimentale. Ces opérations trouvent leurs plus hautes applications dans le monde supérieur de la raison pure.

Quittons donc ce monde de l'expérience sensible, que nous n'avons traversé que pour le dépasser, et afin de pouvoir distinguer plus facilement, en les comparant l'un avec l'autre, les deux mondes, qu'il ne faut jamais confondre, et que cependant nous portons en nous-mêmes dans l'unité et l'indivisibilité de la pensée.

Le passage d'un de ces mondes à l'autre est-il donc si difficile? On le croirait, lorsqu'on voit tant de personnes se faire si mal aisément des notions justes de ces grands et purs objets. Et cependant, liés à ce qu'il

y a de plus intime en nous, ils sont contemporains de nos premières perceptions et inséparables de nous-mêmes.

L'objet de nos connaissances expérimentales, le monde et le moi, sont-ils complétement étrangers l'un à l'autre, ou bien ont-ils des caractères communs? Le sens humain n'hésite pas; il affirme l'existence de ces caractères, et prononce que le moi et le monde sont contingents, temporels, variables, relatifs, imparfaits, dépendants, finis en un mot.

Expliquons et établissons tous ces caractères. Je suis, mais je pouvais ne pas être; je n'étais pas hier, je ne serai pas demain; rien ne répugne à la supposition de ma non-existence. Ce que je dis de moi, je le dis de vous; je le dis de tous les êtres de ce monde, je le dis de ce monde lui-même que je puis supprimer par la pensée. Donc le moi et le monde sont contingents : premier caractère, contingence.

Je viens de dire que je n'étais pas hier, que je ne serai pas demain; mon existence est un écoulement de moments, une succession de moments qui ont un commencement, un milieu, une fin. Comme la mienne, l'existence du monde est successive. A ce trait, je reconnais le temps, et le second caractère du moi et du monde, c'est d'être temporel.

Dans ce monde, tout passe, rien n'est stable; l'existence est un fleuve rapide qui toujours roule ses eaux vers un abîme sans fond, et le présent est un point à peine saisissable entre le passé et l'avenir. Le changement, comme dit Bossuet, est donc le propre

caractère des choses humaines et mondaines : troisième caractère, variabilité, mutabilité.

Rien d'absolu dans cette existence du monde et de l'homme; chaque chose, chaque être sont relatifs à une autre chose, à un autre être. C'est une réciprocité, une pondération, un équilibre universels, de sorte que chaque existence n'est qu'un fragment du tout, et que le tout lui-même soutient des relations nécessaires avec les parties ; quatrième caractère, relativité.

Mais, qui dit relations, dit bornes ; les êtres qui se font équilibre se limitent réciproquement. Je ne vois, je ne touche partout que la borne. Je puis sans doute la reculer sans fin, mais ce ne sera que la déplacer et la poser de nouveau. Or, la borne, la limite, c'est l'imperfection. Tout ce que je connais d'être est donc marqué à ce sceau de l'imperfection : cinquième caractère, l'imperfection.

L'être imparfait, relatif, variable, temporel, contingent, n'est pas par lui-même, il ne s'est pas donné l'existence, il l'a reçue; il est donc dépendant : sixième caractère, dépendance.

Ces six caractères que je viens d'énumérer et de justifier, un mot les résume, les réunit ; et ce mot, c'est le fini.

Nous n'avons connu jusqu'ici que le fini.

N'y a-t-il que le fini dans la raison ? La raison ne connaît-elle que le fini? Ah! s'il en était ainsi, brisons cette raison comme un instrument impuissant, car la science ne peut s'attacher au contingent, au variable, au relatif. Si elle n'arrivait qu'à des résul-

tats de cette nature, si elle n'avait pas un point de départ et un point d'appui assurés, elle serait la plus vaine des choses.

La grandeur de notre raison, le trait divin qui est en elle, c'est de ne pouvoir concevoir le fini tout seul; c'est de ne pouvoir concevoir le contingent, le temporel, le variable, le relatif, l'imparfait, l'être dépendant, le fini, sans concevoir, en même temps, le nécessaire, l'éternel, l'immuable, l'absolu, le parfait, l'être par soi, l'infini. Aussitôt que j'énonce un de ces termes, j'appelle l'autre; ils se supposent nécessairement. Je ne puis penser aux uns sans penser aux autres, parler des uns sans parler des autres. Quand je conçois le contingent comme contingent, et par cela même que j'ai l'idée de contingence, je conçois en même temps le nécessaire. Ce que je dis du contingent et du nécessaire, je le dis également de tous les autres termes. En un mot, quand je conçois le fini comme fini, je conçois en même temps, par un contraste inévitable, l'infini. Il ne m'est pas donné d'empêcher cette suprême existence de faire son apparition dans l'étroite sphère de ma conscience.

Vérifiez ce que j'avance sur vous-mêmes, messieurs, car c'est ici toute la démonstration, mais aussi la plus légère attention suffit pour se convaincre. N'est-il pas vrai que lorsque je prononçais ce mot de contingent, vous prononciez celui de nécessaire. Il en est de même du temporel, du variable, du relatif, du dépendant, de l'imparfait; quand je proférais tous ces termes, vous pensiez aux termes qui leur sont corré-

latifs et opposés. En un mot, quand je disais fini, quelque chose disait en vous infini.

Quoique ces termes soient corrélatifs, qu'ils se supposent, s'appellent, se nécessitent dans notre intelligence, ils ne se déduisent pas cependant l'un de l'autre et ne sont pas réductibles l'un à l'autre. Essayer de déduire l'infini du fini, c'est tirer *plus de moins*, c'est déduire un effet d'une cause qui ne peut le contenir. Dans l'idée de l'infini, il y a infiniment plus de perfection que dans celle du fini. Nous n'arrivons pas à l'idée de l'infini par la négation des bornes, mais par l'affirmation de la perfection absolue, souveraine, de laquelle nous ne pouvons rien retrancher, à laquelle nous ne pouvons rien ajouter. L'être plein réunit toutes les perfections dans sa simplicité inaltérable, indivisible. Le monde, au contraire, aussi immense qu'on le conçoive dans l'espace, dans le temps, dans le nombre de ses sphères et de ses êtres, ne nous donne que l'idée d'une collection d'existences qui se limitent réciproquement, d'existences bornées. Je puis toujours ajouter, il est vrai, par la pensée, un nouveau degré d'être à toutes les existences de ce monde. Mais en ajoutant quelque nouvelle perfection, je constate le défaut, et comme je puis toujours ajouter, toujours je le constate de nouveau, et cela sans fin. J'arrive ainsi à l'idée de l'indéfini, qui n'est que l'idée de l'infini appliquée à un monde qui ne le comporte pas, et, pour parler plus exactement, qui n'est que l'idée de la toute-puissance même de Dieu. Mais quoique de cette manière toute négative je puisse appliquer l'idée de l'infini au

monde, je dois reconnaître que cette idée est infiniment plus vaste, plus compréhensive, plus positive que celle du monde. Supérieure au monde qu'elle domine et déborde de toute part, elle ne peut y être contenue. Par conséquent elle ne peut en provenir, et il est rigoureusement démontré que l'idée du fini ne peut engendrer l'idée de l'infini.

Mais, si l'idée de l'infini ne peut être déduite de celle du fini, ces deux idées ne peuvent pas non plus se réduire l'une à l'autre. Vouloir opérer cette réduction, c'est renouveler la tentative de tous les panthéistes et de Hegel; mais à la condition d'aboutir, comme eux, au chaos, au néant. En effet, que faites-vous en essayant de réduire ces deux termes, ces deux existences l'une à l'autre? Vous affirmez, d'un côté, que l'infini peut devenir fini, c'est-à-dire cesser d'être lui-même, se détruire en tant qu'infini; de l'autre, que le fini peut devenir infini, c'est-à-dire encore cesser d'être lui-même, se détruire en tant que fini. Donc, par cette opération sur le fini et l'infini, vous les niez, vous les détruisez alternativement et l'un par l'autre. L'infini cessant d'être infini, et le fini cessant d'être fini, quel est le résultat de cette opération? Que vous reste-t-il? Rien. Vous n'avez fait que le vide, vous obtenez le néant.

Il y a donc dans notre raison l'idée de l'être nécessaire, absolu, immuable, parfait, infini; et cette idée ne s'explique que par elle-même et reste inaltérable dans notre esprit. Sur la foi de cette idée, nous affirmons l'existence, la réalité de cet infini, nous affirmons le Dieu vivant. Car cette idée n'ayant pas sa rai-

son suffisante ni en nous ni dans le monde, ne peut venir que de l'infini lui-même, de Dieu lui-même qui la met en nous. Donc il existe et il est parfait. Et de même que nous affirmons l'existence du monde sur le témoignage de nos sens, nous affirmons celle de Dieu et sa perfection sur celui de notre raison.

Cette idée, cette connaissance de l'infini, séparée de tout mélange du sensible et de l'expérience, est toute pure, toute rationnelle. Les données de l'expérience peuvent l'introduire, en être l'occasion, jamais le principe et la source; autrement on pourrait déduire l'infini du fini, ce qui est contradictoire selon notre précédente démonstration.

La raison pure est donc cette faculté qui conçoit l'infini et qui affirme son existence. C'est là sa fonction propre; elle est la faculté du nécessaire, de l'éternel, de l'absolu, de l'immuable, du parfait, de l'infini, du divin, et là se trouve sa grandeur.

Mais Dieu reste-t-il stérile dans l'intelligence? Gardons-nous de le croire. Comme le soleil dans la nature, il rayonne sur nos âmes et nous envoie quelque éclat de son incomparable lumière. En lui-même, type, loi, fin de toutes les créatures, il nous communique des idées qui représentent ces types, des principes qui expriment ces lois, et c'est avec un sentiment d'adoration profonde que nous devons recueillir ces rayons épars de l'infini.

La lumière divine se divise en trois rayons principaux, qui forment nos idées du vrai, du beau et du bien. Un mot sur ces grandes choses.

La vérité est ce qui est; mais rien ne nous paraît

être davantage que ce qui est nécessaire, éternel, absolu, universel, immuable. Or, parmi nos idées et nos principes, il en est, et en grand nombre, qui revêtent ces caractères. Est-il besoin de le prouver? Et ne suffit-il pas de rappeler nos idées d'être, de perfection, de justice, de nombre, de grandeur et les axiomes de toutes les sciences? Qui pourrait refuser à ces idées, à ces principes les caractères sacrés que nous venons d'énumérer? Ces idées, ces principes appartiennent donc à la vérité nécessaire et éternelle.

Or, il est évident que la vérité est corrélative à l'intelligence, et une vérité nécessaire, éternelle, absolue, universelle, immuable, suppose une intelligence nécessaire, éternelle, absolue, universelle, immuable, et se rapporte à elle. Mais notre intelligence ne porte pas tous ces grands caractères de l'infini; nous le savons. Donc, toutes les vérités marquées à ce sceau, qui se trouvent dans notre intelligence, ne peuvent provenir d'elle, ni lui appartenir. Elles sont de Dieu, elles sont en Dieu, elles sont Dieu même sous une de de ses faces; et quand nous participons à ces vérités, un rayon de Dieu éclaire notre esprit. Ainsi toutes les vérités nécessaires que nous connaissons viennent de Dieu et nous ramènent à Dieu comme à leur source.

Comme le vrai, le beau est un autre rayon de Dieu dans nos âmes. Si la vérité éclaire notre raison, la beauté plaît à nos yeux, touche, émeut notre âme; excite en nous le désir, l'amour, l'admiration, l'enthousiasme. Et cependant la perception de la beauté

n'est pas uniquement ni une sensation, ni un sentiment. Elle est surtout un jugement de la raison, mais un jugement qui ébranle et émeut toutes les fibres de l'âme. La perception du beau repose donc sur des idées et des principes. Je n'ai point à exposer ici les théories qui ont voulu expliquer le beau, ni à décrire les diverses espèces de beauté. Mais je crois pouvoir dire que le fondement de notre idée du beau est la perception d'un rapport de la puissance à la sagesse et à l'amour. En d'autres termes, la beauté est la manifestation harmonique de la puissance, de la sagesse et de l'amour.

Pourquoi la figure humaine est-elle pour nous le miroir vivant de la beauté, si ce n'est parce que l'intelligence et l'âme humaine y éclatent et y brillent? Une fleur nous plaît et nous enchante, parce que la variété, la richesse, l'élégance de ses formes et de ses couleurs, racontent, à leur manière, une puissance, une sagesse, une bonté merveilleuses. Une scène de la nature, le lever, le coucher du soleil, les hautes montagnes, les vastes mers, une nuit étoilée, nous font éprouver les plus profondes impressions du beau et du sublime, parce qu'elles manifestent mieux qu'aucun autre phénomène naturel l'infini de la puissance, de la sagesse et de l'amour. Et cette beauté réelle peut être dépassée par cet idéal que nous portons en nous-mêmes, et qui nous rend capables d'ajouter quelque trait nouveau à la beauté vivante, qui se révèle à notre âme ravie.

La loi que nous venons de constater s'applique à cette autre beauté, création du génie de l'homme et

fille de sa main. Toute œuvre d'art vraiment belle, qu'elle soit une imitation de la nature ou une production de l'idéal, est une manifestation de puissance, d'intelligence et de tous ces sentiments de l'âme humaine qui forment la beauté morale.

Le beau, à tous ses degrés, n'étant donc qu'une proportion de puissance, d'intelligence et d'amour; et toutes ces choses se référant nécessairement à la puissance, à la sagesse et à l'amour infinis, comme à leur principe, il s'ensuit que dans toute beauté créée il y a quelque imitation, quelque trait, quelque empreinte de l'infinie perfection de Dieu. Dieu est donc, en un sens véritable, l'essence de toute beauté; et l'idée du beau, comme celle du vrai, nous ramène nécessairement à lui.

L'idée du bien et du juste est dans le même rapport avec Dieu. « Il faut obéir à Dieu, l'adorer, l'aimer, le remercier de ses bienfaits. Il faut être juste envers ses semblables, et les aimer comme ses frères. » Tel est le principe de toute justice, de tout ordre, de tout bien. Ce principe, vous ne l'avez pas tiré de l'expérience, et vous ne l'avez pas fait. Il s'impose à vous, avec une autorité souveraine. Selon que vous l'observez ou que vous le violez, il vous justifie ou vous absout, vous fait sentir des joies secrètes, ou vous déchire par de cruels remords. Il existe donc indépendamment de vous et de tous les esprits. Reconnaissez ici le caractère des principes qui subsistent dans l'intelligence infinie; reconnaissez la loi de la volonté et de la liberté humaines. Si Dieu est le principe de l'obligation morale, il en est aussi la sanc-

tion. En lui se trouve donc la substance de la justice et du bien.

Tout nous rappelle donc à Dieu, justice, beauté, vérité substantielles. Disons donc avec Descartes que son idée est dans notre raison, comme le sceau de l'ouvrier sur l'ouvrage.

Je viens de vous présenter dans cette analyse de la raison une introduction nécessaire à nos travaux postérieurs. J'ai rempli cette tâche avec beaucoup de lacunes et d'imperfections. Mais, dans l'étude historique et théorique que nous allons commencer, nous nous efforcerons d'être plus explicite et plus complet. Les principes établis seront expliqués, développés, confirmés. Cependant, malgré l'imperfection de cette première exposition, la véritable grandeur de la raison s'est révélée à nous. Partis de la sensation, et en traversant les puissances inférieures de l'âme, nous nous sommes élevés à l'objet propre de la raison, à l'infini, à Dieu, et nous avons trouvé en lui la substance inaltérable de toutes les vérités qui éclairent, élèvent, consolent, perfectionnent notre nature.

Toutes les idées, tous les éléments que nous avons constatés, énumérés, décrits, sont les conditions nécessaires de notre raison ; elle n'est pas sans eux ; et ils se retrouvent, confusément ou distinctement, avec ou sans conscience, dans toute raison, et à tous ses âges.

Ces idées, ces principes, ces lois, sont les fondements de cet ordre naturel et nécessaire, qui n'est que le développement des créatures conformément à leur idée essentielle qui réside en Dieu.

La nature humaine est donc bien noble et bien belle. Image vivante de Dieu lui-même, elle porte dans son fonds le titre ineffaçable de sa dignité. Nous sommes de race divine. Enfants de la vérité, n'oublions jamais ni la grandeur de notre origine, ni la sublimité de nos destinées.

DEUXIÈME LEÇON.

PLATON.

La philosophie grecque avant Platon. — Controverse de Platon contre le sensualisme et l'idéalisme panthéistique. — Il cherche la vérité au-dessus du sensible. — Méthode qu'il emploie pour arriver à la science, la dialectique. — Quelques applications de cette méthode, et son vrai caractère. — Les idées en sont le terme suprême. — Théorie des idées; leurs caractères. — Grave controverse sur la nature des idées platoniques; état de la question. — Pour la résoudre, il est nécessaire de connaître la théologie de Platon; ses lacunes. — Raisons qui ne permettent pas d'attribuer à Platon une doctrine claire, ferme et constante, sur la nature des idées. — Conséquences qui résultent de cette incertitude. — Gloire immortelle de Platon.

Nous commençons aujourd'hui nos études historiques. Je vais successivement exposer les principales théories philosophiques qui traitent de la connaissance humaine. Elles se composent de deux éléments distincts : la méthode pour conduire l'esprit à la vérité, et l'explication même de la raison. Nous envisagerons tour à tour ces deux objets principaux. Et, comme la gloire de la raison, c'est de ne pouvoir être expliquée sans Dieu, il se mêlera nécessairement à nos études psychologiques un peu de théodicée, un peu

d'ontologie. Vous savez que dans la pensée humaine tout se tient, et qu'on ne peut pas entièrement séparer ce qui ne l'est pas en réalité.

C'est le premier, le plus grand des philosophes de l'antiquité, le vrai fondateur de la philosophie, Platon, qui va être l'objet de cette première étude.

Avant Platon, la théorie de la connaissance humaine se ressentait de l'imperfection des premiers systèmes de la philosophie grecque. Comme vous le savez, l'école ionique prenait son point de départ dans la sensation, et se renfermait en elle. Sa doctrine était une philosophie grossière de la nature, un véritable matérialisme. Pour les philosophes de cette école, la connaissance humaine n'avait d'autre objet que la sensation avec son caractère d'individualité, d'instabilité, de changement. Ils ne pouvaient donc s'attacher à aucune vérité absolue, nécessaire, immuable; le scepticisme devait nécessairement sortir de cette doctrine. Se plaçant à l'extrémité opposée de la pensée, les Éléates et Parménide ne concevaient qu'une seule existence, identique, immobile, sans action, sans intelligence, sans vie. Tout le monde des phénomènes leur paraissait une illusion ; ils l'appelaient un non-être. La sensation ne pouvant leur donner aucune certitude, il n'y avait dans l'intelligence qu'une seule connaissance qui eût le caractère de l'évidence, celle de l'unité et de l'identité.

Pythagore et son école suivaient une direction plus sage. Sans nier le monde et ses phénomènes, ils en cherchaient les lois et les principes dans des vérités nécessaires et immuables, et ils crurent les trouver

dans les nombres, qui étaient pour eux les causes et les lois de toutes choses.

Platon puisa dans les leçons de Socrate, son maître, tous les principes d'une philosophie plus élevée, plus profonde et plus morale. Son admirable génie sut mettre en œuvre les données imparfaites qu'il avait reçues de ses prédécesseurs, et en tirer le plus vaste système de philosophie que l'antiquité ait connu, et qui, après tant de siècles, reste encore inébranlable dans sa base principale.

Platon d'abord soutint une vigoureuse controverse contre Héraclite et les sensualistes de son temps, contre Parménide et les idéalistes, qui avaient enfanté cette sophistique qui devint le fléau de la Grèce et la honte de sa philosophie. Dans deux célèbres dialogues, le *Théétète* et le *Sophiste*, il bat en brèche la philosophie sensualiste et la philosophie sophistique. Je n'ai pas l'intention de reproduire ici les formes compliquées et savantes de son argumentation. Je voudrais seulement en caractériser l'esprit pour rendre plus facile l'étude directe de la théorie platonicienne.

D'après les idées que Platon propose sur la nature de la science, on peut conclure que, pour ce philosophe, la science n'était pas une simple collection de faits, et qu'il la plaçait essentiellement dans la connaissance de la loi. En effet, la science n'existe que lorsqu'on a trouvé la loi des faits observés; et cette loi se présente nécessairement avec les caractères d'une cause générale et permanente. L'enchaînement des causes et des lois nous mène nécessairement à

une cause suprême, absolue, nécessaire, universelle, immuable. Alors la science est faite ; elle a atteint son terme.

En partant de ces notions, la défaite du sensualisme est inévitable et facile. Platon fait remarquer que les sens ne nous donnent que le particulier, l'individuel, une diversité, une mobilité, une variabilité sans limites et sans fin. Ce monde ne présente à nos yeux que la scène la plus changeante. Il est vrai que nous y trouvons des phénomènes qui se reproduisent avec constance et qui semblent se lier à d'autres phénomènes; mais, si nous sommes réduits à la sensation, comment, sous cette constance et cette liaison apparente de certains phénomènes, pourrons-nous saisir l'action d'une cause substantielle et réelle? Nos sens nous attestent que deux choses coexistent, qu'elles semblent liées entre elles, que l'une semble produire l'autre. Mais que nous apprennent-ils de la cause cachée sous le phénomène, et quel droit avons-nous de l'affirmer sur leur seul témoignage? La cause n'est pour nos sens qu'un rapport de simultanéité ou de succession ; ils ne savent rien au delà. Le champ de notre observation est d'ailleurs très-limité. Sur l'autorité seule des sens, nous ne pouvons donc pas admettre des causes réelles et substantielles. Bien moins encore nous est-il possible de nous élever à la cause suprême, absolue, universelle. Mais si nous n'avons pas de cause, nous n'avons pas de loi. Donc, si nous sommes réduits aux sens et à la sensation, il nous est impossible de concevoir et d'affirmer une loi. Il faut donc renoncer à la science. Nous n'avons devant nous que

des apparences, des phénomènes, et nous aboutissons fatalement au scepticisme et au nihilisme.

Ainsi Platon poussait à l'absurde la philosophie d'Héraclite et des Ioniens. Sa victoire sur les panthéistes et les sophistes ne fut pas moins décisive.

Les Éléates contestaient la réalité du variable, du mobile, du successif, c'est-à-dire, en langage moderne, du fini, c'est-à-dire encore, de l'homme et du monde lui-même. Ils appelaient le fini un non-être. Mais ce non-être, l'homme, le monde, toutes les existences qu'il contient, sont-ils le néant absolu, ou l'être imparfait? Si Parménide affirme qu'ils sont le néant absolu, il est en contradiction avec le sens humain, et on ne doit pas disputer avec lui. Renonçant à cet effrayant paradoxe, Parménide soutient-il qu'ils ne sont pas le néant absolu, mais seulement l'être imparfait? Parménide est en contradiction avec lui-même; car affirmer l'être imparfait, c'est affirmer l'être. Et d'ailleurs, si tout est un, nous n'avons pas le droit de rien différencier. Or nous ne pouvons penser et parler qu'en différenciant, en distinguant. Donc Parménide devrait se renfermer dans le mutisme le plus absolu, et s'interdire la parole.

Détruire les grandes erreurs de son siècle n'était pour Platon que déblayer le terrain sur lequel il devait élever l'édifice de sa philosophie. Mais ce n'est pas cet édifice que je dois vous montrer dans toutes ses parties, dans son majestueux ensemble; je ne dois en considérer avec vous que la base, ou la théorie de la connaissance.

Platon ne nie pas la sensation et son témoignage,

quoique peut-être il ne leur ait pas fait toute leur part légitime ; il place seulement hors de la sphère des sens la source de nos connaissances supérieures. Les sens ne nous donnent que les ombres des choses ; les réalités nous sont révélées par un principe bien différent d'eux.

Platon n'a pas assez d'éloquence et de poésie pour peindre la profonde misère d'un esprit qui renferme sa vie dans le cercle de la sensation, de ses impressions, de ses images, qui ne cherche rien au delà et au-dessus de ce monde visible. Au commencement du septième livre de la *République*, il nous représente des captifs enchaînés dans une caverne et si étroitement liés, qu'ils n'ont pas même le libre mouvement de leur tête. Derrière ces captifs il y a des feux qui jettent une lueur sombre sur le fond de la caverne, vers lequel sont tournés les yeux des prisonniers. Entre les feux et les prisonniers est un chemin roide et escarpé où passent des hommes, des animaux, toutes sortes d'objets dont les ombres vont se peindre sur la muraille de la caverne. Son écho renvoie aux oreilles des captifs les voix des passants. Les malheureux prisonniers ne sont donc éclairés que par une lumière factice, n'ont devant les yeux que des ombres et des fantômes, n'entendent que la répercussion d'un son, et cependant ils croient voir et entendre des êtres réels et vivants. Si on les débarrasse de leurs liens, si on les tire du fond de cette caverne pour les transporter à la lumière du jour, quelle sera leur surprise et combien ils prendront en pitié leur premier état ! Il est vrai qu'ils ne pourront pas

supporter d'abord la lumière directe du soleil ni bien distinguer les objets. Mais peu à peu leurs yeux s'habitueront à ces clartés, et ils finiront par devenir capables de regarder le soleil lui-même. Et alors ils comprendront qu'il est dans ce monde visible la source de toute lumière et la cause éloignée de ces lueurs pâles et factices qu'on apercevait dans la caverne.

« Eh bien, ajoute Platon, c'est là précisément l'image de la condition humaine. L'antre souterrain c'est le monde visible; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil; ce captif qui monte à la région supérieure et qui la contemple, c'est l'âme qui s'élève jusqu'à la sphère intelligible [1]. »

Toute la doctrine de Platon est dans cette sublime allégorie. Au-dessus de la sensation, de ses impressions, de ses images et des objets sensibles que les sens nous révèlent; au-dessus de tout ce qui passe et change; au-dessus du particulier et du relatif, du multiple et du fini, chercher l'être véritable, un, éternel, absolu, parfait, infini, et après l'avoir trouvé, le contempler, se reposer au sein de cette lumière, de cette puissance, de cette félicité sans bornes, telle est, selon Platon, la destinée humaine. Toute science, toute moralité, tout ordre dans la vie et la société humaines découlent de la connaissance de cette fin sublime. La dignité et le bonheur de l'homme en dépendent, et celui qui ne jouit pas de cette pure lumière du soleil intellectuel et ne nourrit pas sa raison de ce pain de vérité, la force et la joie

[1] *République*, liv. VII, trad. de M. Cousin, t. X, p. 70.

du cœur de l'homme, celui-là est assis dans l'ombre de la mort.

Arriver à cette lumière, posséder cette vie, voilà le but que Platon montre au philosophe. Mais par quel moyen, par quelle méthode va-t-il arracher l'homme à l'empire des sens, de l'opinion, de l'erreur, pour l'élever jusqu'à la lumière et à la vérité divines? Ce sera par la dialectique. Arrêtons-nous un moment à cette célèbre méthode qui, dans les mains de Platon, devient un levier puissant, capable de soulever l'homme de la terre et de le porter jusqu'aux régions intellectuelles où réside la vérité pure. Mais d'abord, avant de définir exactement cette méthode, permettez-moi de vous en présenter quelques applications.

Platon, pour élever l'homme des choses visibles aux choses invisibles, s'applique à lui prouver que les sens ne lui donnent pas, ne peuvent pas lui donner les idées, les principes, la règle qui lui sert à juger de toutes choses. En exposant la polémique de Platon contre le sensualisme, nous avons vu quelques-uns des arguments négatifs qu'il lui oppose. Nous allons rappeler maintenant les preuves directes et positives sur lesquelles il appuie son spiritualisme.

Voilà devant mes yeux des arbres, des pierres; ce sont les exemples mêmes dont Socrate se sert dans le *Phédon*. Après avoir jeté un coup d'œil rapide sur ces objets, je prononce qu'ils sont égaux entre eux; j'affirme que les arbres sont égaux aux arbres, et les pierres égales aux pierres. Mais si j'y regarde de bien près, je reconnais facilement que cette égalité n'est pas

parfaite, car, dans la nature, il n'y a pas deux objets qui se ressemblent parfaitement. Et cependant j'ai dans l'esprit l'idée d'une égalité parfaite, et c'est en vertu de cette idée d'égalité absolue que je prononce que ces objets aperçus par mes sens sont entre eux plus ou moins inégaux. « Il faut que nous ayons connaissance de l'égalité intelligible, pour lui rapporter, comme nous faisons, les choses égales qui tombent sous nos sens, et voir qu'elles aspirent toutes à cette égalité sans pouvoir l'atteindre... Ce que nous disons ici de l'égalité, nous pouvons le dire aussi du beau en lui-même, du bien, du juste, du saint, et, en un mot, de toutes les choses que, dans tous nos discours, nous marquons du caractère de l'existence [1]. »

En effet, si je suis témoin d'une action vertueuse, j'y applaudis; si j'ai devant les yeux un objet de l'art ou de la nature, portant le sceau de la beauté, je l'admire. Et cependant, en applaudissant et en admirant, je conserve toute l'indépendance et la supériorité de mon jugement, et je puis apercevoir des traces d'imperfection dans cet acte vertueux, dans cet objet beau, lorsque je les compare au type de justice et de beauté parfaites que je trouve en moi-même. Je puis donc dire encore ici, avec Platon, que toutes les actions justes et les œuvres belles aperçues par nos sens tendent à une justice et à une beauté intelligibles, qu'elles n'atteindront jamais.

Il y a donc au-dessus des objets sensibles et visibles

[1] *Phédon*, t. I, p. 226.

des idées, des lois, une existence réelle et parfaite. Au sein de ce flot de sensations qui nous environne; au milieu de la mobilité, de la variabilité, des contradictions des objets visibles, tout l'effort de la dialectique a pour fin de saisir ce parfait par l'acte de la pensée pure. Cet effort peut-il être mieux caractérisé que par ces nobles paroles?

« L'âme ne pense jamais mieux que lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par la volupté, et que, renfermée en elle-même, et se dégageant autant que possible de tout commerce et de tout contact avec le corps, elle aspire à connaître *ce qui est*... On approche d'autant plus de la connaissance de chaque chose, qu'on s'est mis en état de la penser surtout en soi et avec le plus de rigueur possible[1]. »

Ailleurs, Platon cherche à expliquer sa méthode par une comparaison tirée des phénomènes de la vision corporelle : « La science de la dialectique, dit-il dans son septième livre de la *République*, toute spirituelle qu'elle est, peut être représentée par l'organe de la vue, qui, comme nous l'avons montré, s'essaye d'abord sur les animaux, puis s'élève vers les astres, et enfin jusqu'au soleil lui-même. Pareillement, celui qui se livre à la dialectique, qui, sans aucune intervention des sens, s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses, et ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien, celui-là est arrivé au sommet de l'ordre intelligible, comme celui

[1] *Phédon*, t. I, p. 202, 203.

qui voit le soleil est arrivé au sommet de l'ordre visible[1] »

Dans cette recherche de l'essence des choses, Platon se sert des sciences comme d'autant d'initiations diverses propres à introduire l'esprit dans le sanctuaire de la vérité. L'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique, dégagées de toute application aux objets sensibles, réduites à la pure abstraction, lui donnent les lois des nombres, de l'unité, des grandeurs, des figures, des mouvements, des accords. Et ce monde idéal de la science n'est lui-même qu'un degré pour monter plus haut encore, et arriver à l'objet propre de la dialectique, le vrai, le beau, le bien, la perfection elle-même.

Considérons en particulier cette partie de la méthode dialectique qui se rapporte au beau, et qui est si caractéristique de Platon et de ses doctrines. L'homme n'est pas seulement esprit et raison; il est amour, et le beau est l'objet propre de l'amour. Platon, avec toute la sensibilité, l'émotion vibrante, l'enthousiasme élevé, naturels au génie esthétique des Grecs, est épris du plus vif amour pour le beau. Mais il ne veut pas s'arrêter à la beauté visible, à la beauté imparfaite et périssable. Il aspire à la beauté absolue, immuable, parfaite. C'est avec transport qu'on suit dans le *Phèdre*, dans le *Banquet*, cette ascension de l'âme platonique par tous les degrés du beau, jusqu'à la beauté par excellence elle-même :

« Celui qui dans les mystères de l'amour se sera

[1] *République*, liv. VII, t. X, p. 105.

avancé jusqu'au point où nous parvenons par une contemplation progressive et bien conduite, parvenu au dernier degré de l'initiation, verra tout à coup apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate! qui est la fin de tous ses travaux précédents : beauté éternelle, increée, impérissable; exempte d'accroissement et de diminution; beauté qui n'est point belle en telle partie et laide en telle autre, belle seulement en un tel temps et non en tel autre, belle en tel lieu et laide en tel autre, belle pour ceux-ci et laide pour ceux-là; beauté qui n'a point une forme sensible, un visage, des mains, rien de corporel; qui n'est pas non plus telle pensée et telle science particulière; qui ne réside dans aucun être différent d'avec elle-même, comme un animal, ou la terre, ou le ciel, ou toute autre chose; beauté qui est absolument identique et invariable par elle-même, de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apportent ni diminution, ni accroissement, ni le moindre changement..... Pour arriver à cette beauté parfaite, il faut commencer par les beautés d'ici-bas, et, les yeux attachés sur cette beauté suprême, s'y élever sans cesse en passant, pour ainsi dire, par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux belles connaissances; jusqu'à ce que de connaissance en connaissance on arrive à la connaissance par excellence, qui n'a d'autre objet que le beau lui-même, et qu'on finisse par le connaître tel qu'il est en soi... O mon

cher Socrate! ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments condamnés à périr; à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine[1] ! »

Ainsi, par l'amour, comme par la raison, Platon cherche à s'élever au parfait, au divin. Tel est le mouvement de la méthode platonique. Après l'avoir décrite, tâchons de nous en faire une notion précise. Cette méthode, que j'envisage principalement ici dans ses rapports avec l'intelligence et le vrai, est-elle le procédé de l'abstraction et de la généralisation, appliqué aux données de l'expérience? Par l'abstraction, nous retranchons d'un objet tous ses caractères individuels; par la généralisation nous assemblons dans une même idée et sous un même nom les caractères communs entre divers objets, et nous nous formons ainsi l'idée généralisée. Certes Platon connaît le procédé de l'abstraction et de la généralisation, parce qu'il est naturel et nécessaire à l'esprit humain. Mais que sa méthode ne soit que ce procédé, gardons-nous de le croire. Quand je me forme, par exemple, l'idée générale d'homme, si je suis réduit aux sens et aux données de l'expérience, je ne puis pas dépasser le nombre d'hommes que j'ai vus en réalité; et la généralisation cesserait d'être légitime si elle sortait

[1] *Banquet*, t. VI, p. 316 et suiv.

de cette limite. Et cependant l'idée générale d'homme qui est dans mon esprit convient à tous les hommes, aux hommes de tous les temps, de tous les lieux. L'humanité n'aurait-elle jamais existé, ou serait-elle anéantie, cette idée n'en subsisterait pas moins en elle-même, éternelle et immuable. Le procédé platonique qui saisit le nécessaire, l'absolu, l'universel, l'immuable, ne peut donc être l'abstraction et la généralisation qui s'appliquent à des objets étrangers à ces caractères.

Il faut raisonner de même de la déduction et de l'induction. Elles se trouvent dans Platon, parce qu'elles sont des instruments nécessaires de l'esprit humain; mais elles ne constituent pas l'essence de sa méthode. Avec ces procédés seuls, elle n'arriverait pas au résultat qu'elle poursuit. Qu'est-ce que déduire? C'est tirer une chose d'une autre. Mais comment tirer le parfait de l'imparfait qui ne le contient pas? Qu'est-ce que induire? C'est passer d'une chose à une autre. Mais comment passerions-nous de l'imparfait au parfait, si nous n'avions pas, dans la raison, l'idée du parfait lui-même?

Quel est donc le véritable esprit de la dialectique de Platon? Cette méthode consiste essentiellement dans le procédé de l'intuition, de la perception immédiate de la vérité, à l'occasion des sensations, et de tous les phénomènes de l'expérience externe et interne. Tout ce que j'aperçois dans la nature, tout ce que je sens en moi-même, ne me donne que l'idée d'une existence contingente, relative, passagère, mobile, pleine d'oppositions et de contradictions, d'im-

perfections et de défaillances; et en même temps que ces limites me pressent de toute part, par un contraste inévitable, par une loi de ma raison, je m'élève à l'idée du nécessaire, de l'absolu, du parfait, du divin. « Chacun a dans son âme la faculté d'apprendre, organe de la science; tout le secret consiste à tourner cet organe, avec l'âme entière, de la vue de ce qui naît vers la contemplation de ce qui est, jusqu'à ce qu'il puisse fixer ses regards sur ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être, c'est-à-dire, selon nous, sur le bien... Il ne s'agit pas de donner à l'âme la faculté de voir, elle l'a déjà; mais son organe n'est pas dans une bonne direction, il ne regarde point où il faudrait; c'est ce qu'il faut corriger [1]. » Ces admirables paroles viennent à l'appui de nos raisonnements précédents, et prouvent que Platon admettait une faculté de vision immédiate ou d'intuition directe de la vérité; qu'il considérait les choses sensibles à la fois comme des occasions pour l'esprit de s'élever à l'intelligible, et comme des obstacles qui l'en détournent et qu'il faut réduire.

Cette grande faculté d'intuition de la vérité est appelée souvent par Platon du nom de *réminiscence*. Il suppose que, dans une vie antérieure, les âmes, à la suite des dieux immortels, ont contemplé les types divins des choses [2], et qu'ensuite, jetées dans les corps comme dans une prison, en punition de leurs fautes, elles ont perdu le souvenir de ces visions célestes.

[1] *République*, liv. VII, t. X, p. 72. Οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλῶς ἔχοντι μὲν αὐτό.

[2] Voy. *Timée*, *Phédon*.

Mais, à mesure que la vie se développe, et à l'occasion des impressions que l'âme reçoit des sens et des objets sensibles, ces souvenirs se réveillent en elle, et alors elle s'efforce de retourner aux sublimes contemplations qui avaient fait sa joie et son bonheur. Cette hypothèse de la réminiscence, dégagée de toute forme mythologique et poétique, se réduit, pour nous, au grand fait de l'intuition de la vérité.

C'est par cette méthode dialectique que Platon fonde la vraie science, qui s'attache uniquement à ce qui est nécessaire, immuable, parfait, divin. En dehors de cette sphère, s'étend le domaine de l'opinion et de la vraisemblance. La connaissance a donc plusieurs degrés; mais elle n'est parfaite que lorsqu'elle arrive à l'être véritable. « Celui qui peut contempler le beau, soit en lui-même, soit en ce qui participe à son essence, sans prendre jamais le beau pour les choses belles, ni les choses belles pour le beau, vit en réalité... Les connaissances de celui-ci, qui sont fondées sur la vue claire des choses, sont donc une vraie science; et celles qui ne reposent que sur l'apparence ne méritent que le nom d'opinion[1]. »

La méthode que nous venons d'étudier présente encore d'importants caractères que nous devons indiquer. Elle n'est pas purement logique et n'aboutit pas à des formes abstraites et vaines. Profondément pénétré du sentiment de la vie et de la réalité, Platon cherche l'éternelle vérité avec une foi invincible; et on ne trouve pas en lui la trace d'un doute sur

[1] *République*, liv. V, t. IX, p. 311.

la portée et la légitimité de la raison ramenée à son objet nécessaire. Cette méthode vivante est en même temps essentiellement morale. Le philosophe ne doit pas seulement dégager son esprit des erreurs et des préjugés sans nombre qui l'assiégent et l'obscurcissent; il doit également quitter les mauvaises affections, maîtriser les passions, se détacher des plaisirs et des biens visibles. A cette condition seule, l'âme peut posséder le vrai, et goûter toutes les jouissances de cette contemplation ravissante. Platon assure que le sage apprend tous les jours à mourir. « Le vulgaire ignore que la vraie philosophie n'est qu'un apprentissage, une anticipation de la mort[1]. »

La vraie science est la fin de la méthode dialectique, et l'objet de la vraie science, c'est le nécessaire, l'éternel, l'immuable, l'universel; en d'autres termes, ce sont les idées. La théorie des idées se trouve implicitement renfermée dans l'exposé que je viens de vous présenter. Nous avons vu comment Platon les dégage des choses sensibles et démontre leur existence. Mais les idées, que sont-elles en elles-mêmes? Grande question qui va nous dévoiler le fond de la pensée de Platon. Et ici, plus que jamais, il est nécessaire d'entendre et de recueillir les paroles mêmes du maître.

D'abord il est évident, par ce qui précède, que Platon ne pouvait considérer les idées comme des abstractions, ou simplement comme des conceptions de l'esprit. Il devait voir en elles des réalités. « Di-

[1] *Phédon*, t. I, p. 199. Κινδυνεύουσι ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας, λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.

rons-nous que la justice est quelque chose ou qu'elle n'est rien? Nous dirons qu'elle est quelque chose. N'en dirons-nous pas autant du bien et du beau? Comment s'en empêcher? Mais as-tu vu ces choses-là? » demande Socrate à Simmias. « Non, certes, » répond Simmias. « Les as-tu aperçues par quelque autre sens corporel? » reprend Socrate; « et je parle de toutes les idées, par exemple, de la grandeur, de la santé, de la force, en un mot, de l'essence de toutes choses, c'est-à-dire de ce qu'elles sont en elles-mêmes [1]. »

Les idées nous représentent donc, d'après Platon, ce que les choses sont en elles-mêmes, indépendamment de toute existence individuelle. L'idée de l'homme, par exemple, contient tout ce qui constitue l'humanité, et cette idée subsiste en soi en dehors et au-dessus de tous les individus de l'espèce humaine. Les idées sont donc les essences des choses. « A toute chose répondent un genre et une essence en soi.... On les saisit par la pensée seule, et on peut les regarder comme des idées [2]. »

Réalités indépendantes, essences pures, aperçues par la seule intelligence, les idées sont les types de toutes les créatures. « Les idées subsistent comme les modèles de la nature; les autres choses leur deviennent semblables, en sont des copies; et par la participation des choses aux idées, il ne faut entendre que leur ressemblance aux idées [3]. » C'est d'après ce mo-

[1] *Phédon*, t. I, p. 203.

[2] *Parménide*, t. XII, p. 22, 24. Ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν..... Τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι.

[3] *Ibidem*, p. 17.

dèle des idées que l'architecte divin a construit le monde : « Le monde a été formé d'après un modèle intelligible, raisonnable et toujours le même[1]... » Éternelles, les idées doivent être en elles-mêmes parfaitement immuables et inaltérables : « Étant pures et simples, ces essences demeurent toujours identiques à elles-mêmes, sans jamais recevoir la moindre altération, le moindre changement[2]. »

Ces idées, ces essences existent-elles séparément? sont-elles étrangères les unes aux autres? ou bien ont-elles un principe, un centre, un foyer commun? Et parmi toutes ces idées, il y en a-t-il une qui domine toutes les autres? A ces questions, qui naissent naturellement du sujet, voici la réponse de Platon : « Aux dernières limites du monde intellectuel est l'idée du bien, qu'on n'aperçoit qu'avec beaucoup de peine et d'effort, mais qu'on ne peut connaître sans conclure qu'elle est la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bon; que, dans ce monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement; et que, dans le monde invisible, elle engendre la vérité et l'intelligence[3]. » « Tiens pour certain, dit-il ailleurs, que ce qui répand sur les objets la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est l'idée du bien, et qu'elle est le principe de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont du domaine de l'intelligence[4]. »

[1] *Timée*, t. XII, p. 117.
[2] *Phédon*, t. I, p. 234.
[3] *République*, liv. VII, t. X, p. 70.
[4] *Ibidem*, liv. VI, t. X, p. 56.

Il serait facile de multiplier les citations. Mais les passages que nous venons de lire sont assez décisifs. Ils nous donnent les caractères généraux des idées. Elles sont les êtres véritables, τὰ ὄντως ὄντα. Essences éternelles et immuables, visibles à la raison seule, types divins de tous les êtres de ce monde, elles relèvent toutes de l'*idée des idées*, εἶδος εἰδῶν, idée suprême de l'unité et du bien, τὸ ἕν, τὸ ἀγαθόν, qui est le principe de la lumière physique et de la lumière intellectuelle. Telle est cette célèbre théorie, terme de la méthode dialectique; et la raison, pour Platon, n'est que la faculté de s'élever aux idées et d'en réfléchir la lumière.

Ici, messieurs, naît une question des plus graves, qui est vraiment le nœud de la théorie de Platon, et dont l'examen nous est rigoureusement imposé. Quelle est la vraie nature des idées dont Platon vient d'établir l'existence et les caractères? Sont-elles en Dieu? sont-elles les pensées de Dieu? sont-elles Dieu même? Dieu est-il le vrai, le beau, le bien en soi? Est-il la substance de ces idées? ou bien les idées existent-elles distinctes de Dieu? Sont-elles des types immobiles, suspendus en quelque sorte dans l'espace et formant l'objet de la contemplation de l'intelligence divine? Y a-t-il une distinction à faire entre le *divin* dont Platon parle sans cesse et Dieu lui-même? Cette question est débattue dans des sens contraires, et chaque opinion s'appuie sur des raisons et des autorités imposantes. Pour la discuter, il est nécessaire de jeter un coup d'œil rapide sur la théologie de Platon.

Le Dieu de Platon est l'*être par excellence*, *le seul*

être véritable[1] : il n'a pas été, il ne sera pas, *il est* éternellement[2]. A lui appartiennent le mouvement, la vie, la pensée; il *participe à l'auguste et sainte intelligence*[3]. La sagesse, la bonté, la beauté souveraine, sont ses attributs. Platon, dans ses dialogues, et surtout dans le *Timée*, célèbre ces perfections divines. Ce Dieu trouva tous les éléments du monde dans un état de désordre, de confusion et de chaos; un mouvement *sans règle* les agitait, et si elles offraient quelque faible trace de mesure et de proportion, elles ne le devaient qu'au *hasard*. Mais Dieu était *bon*, et il voulut que tout fût *semblable à lui-même*, bon comme lui-même. Intelligent, sage et beau, il voulut faire régner dans le monde l'intelligence, la sagesse et la beauté. Cette perfection était possible et communicable au monde, parce que l'*ouvrier divin avait les yeux fixés sur un modèle éternel, sur le modèle de ce que la raison et l'intelligence comprennent et qui reste toujours le même*[4]. Nous reconnaissons ici les idées qui sont, avec Dieu et comme exemplaires, le principe de l'unité, de la vérité, de la beauté du monde fait à leur image. Dieu *réalisa donc, autant que possible, l'idée du bien*[5] dans le monde; et ce monde qu'il a produit, il le gouverne, par sa providence, selon les règles de sa sagesse et de sa bonté[6].

[1] *Phèdre*, t. VI, p. 51, 55.
[2] *Timée*, t. XII, p. 130 et suiv.
[3] *Sophiste*, t. XI, p. 261.
[4] *Timée*, t. XII, p. 117 et *passim*.
[5] *Ibidem*, p. 147.
[6] *Les Lois*, liv. X, t. VIII.

Voilà sans doute une théologie très-élevée, très-noble, et cependant cette belle doctrine ne nous présente pas l'idée pure de la perfection souveraine, absolue, infinie. Le Dieu de Platon est bien grand, mais il n'est pas créateur. Tous les éléments du monde sont éternels comme Dieu lui-même ; par eux-mêmes ils possèdent l'être et même un certain mouvement et un commencement informe d'organisation. Dieu n'est que cet habile et puissant architecte qui se sert des matériaux qui s'offrent à lui pour en construire un magnifique palais. Dans cette organisation du monde, il rencontre souvent la résistance de la matière, et Platon exprime cette résistance par une formule fréquente dans son *Timée;* le bien n'est réalisé que dans une certaine limite, *autant que possible*, κατὰ δύναμιν; et ainsi, dans le monde, la nécessité joue un rôle à côté de la volonté et de la liberté de Dieu.

Une simple lecture du *Timée* suffit pour se convaincre que la théologie de Platon est profondément altérée par ce dualisme. Et comme l'idée de l'infinie perfection est incompatible avec le dualisme, il est certain que cette idée n'était ni pure ni complète dans l'esprit de Platon. Quoique ce sublime philosophe s'exprime quelquefois comme s'il admettait la perfection infinie de Dieu, en présence du *Timée*, on se trouve forcé de ne point donner à ses paroles l'acception qu'elles devraient naturellement recevoir.

Ces erreurs et ces défaillances doivent nous tenir en garde, et quand il s'agit de la nature divine, dont Platon n'a pas malheureusement connu le caractère essentiel, nous ne sommes pas autorisés à lui attribuer

une doctrine suivie et très-conséquente. Évidemment Dieu est le dernier terme de la théorie des idées, l'existence séparée des idées n'est pas concevable; elles ne sont rien, ou elles appartiennent à l'intelligence divine. Elles s'évanouissent comme de vaines abstractions, ou elles sont la substance de Dieu même. La plus haute preuve de l'existence de Dieu se tire de l'existence même des idées, et principalement de l'idée de la perfection infinie. A cette idée il faut une cause, une substance égale à elle-même. Donc Dieu est. C'est la plus légitime de toutes les conséquences.

La transition des idées à Dieu est donc logiquement nécessaire pour l'esprit qui va jusqu'au bout de ses pensées. Eh bien, cette transition des idées à Dieu ne se trouve pas manifestement dans Platon. Ce raisonnement si naturel et si simple : aux idées éternelles, nécessaires et immuables, il faut une substance éternelle, nécessaire, immuable; et cette substance ne peut être que Dieu; ce raisonnement si facile n'est pas explicitement dans Platon; on peut douter même qu'il y soit implicitement.

Platon parle sans cesse du vrai en soi, du beau en soi, du bien en soi; il ramène toutes les idées à celle du bien, comme à leur centre. Véritable soleil de nos âmes, cette grande idée luit sur elles; et toutes nos idées nécessaires ne sont que les rayons qu'elle leur envoie. Ces idées certes ne sont point étrangères à Dieu. Il est même très-vrai de dire qu'elles sont placées en Dieu par Platon, puisque, d'après ce philosophe, l'intelligence divine connaît, contemple les idées, et organise le monde d'après leur modèle.

Elles existent donc en lui d'une certaine manière; il les possède dans un sens très-véritable. Mais de cette présence des idées à l'intelligence divine, en inférer que Platon les a identifiées avec la substance divine, n'est-ce pas ajouter à la pensée du philosophe?

Platon ne s'est jamais expliqué clairement sur cette identité. Il parle quelquefois comme s'il l'admettait, plus souvent encore comme s'il la rejetait. A l'appui de cette seconde interprétation de sa pensée, nous avons les passages nombreux où il appelle les idées les *êtres réels et véritables*, où il semble leur attribuer l'existence substantielle. Il n'est pas nécessaire de reproduire ici les textes que nous avons déjà cités. Dans le *Timée*, Platon va jusqu'à donner aux idées le nom de *dieux éternels*; et dans la description de l'organisation du monde, il distingue toujours Dieu du modèle qu'il imite, et met toujours Dieu en présence du *modèle éternel*. Si ce modèle était Dieu lui-même, pourquoi ne le dit-il pas clairement?

Les textes qu'on allègue en faveur de la doctrine platonicienne de l'identité des idées avec Dieu, ne nous paraissent pas très-concluants; et il nous semble qu'on peut facilement les expliquer dans l'hypothèse de la séparation. « Dieu participe à l'auguste et sainte intelligence[1]... Les idées sont comprises dans l'animal qui est[2]... Elles font de Dieu un Dieu véritable, en tant qu'il est avec elles[3]... » Que prouvent ces paroles et d'autres semblables? Une seule chose, à notre avis: que

[1] *Sophiste*, déjà cité.
[2] *Timée*, t. XII, p. 134.
[3] *Phèdre*, t. VI, p. 55.

Dieu, intelligence souveraine, connaît les idées et les possède par cette connaissance. Si Platon avait eu une conscience nette et ferme de la consubstantialité des idées avec Dieu, se serait-il exprimé comme il le fait ici? Ne croirions-nous pas aujourd'hui proférer un blasphème, en disant *que les idées font de Dieu un Dieu véritable, en tant qu'il est avec elles?* ou bien, *que Dieu participe à l'auguste et sainte intelligence.* Dieu n'est pas avec les idées; les idées sont en lui. Dieu n'a pas part à l'intelligence, à la vérité; il est l'intelligence, la vérité elles-mêmes. Les paroles que nous venons de rapporter nous paraissent donc bien plus contraires que conformes à la doctrine de l'identité.

Un seul passage, au premier aspect, semblerait plus décisif. C'est ce magnifique texte que j'ai déjà cité, où l'idée du bien placée au centre du monde nous apparaît comme une cause active et efficiente, principe de toute vérité, de toute beauté, de tout bien, source de la lumière intellectuelle et de la lumière matérielle. Et cependant ce texte et quelques autres qui lui sont analogues ne dissipent pas les doutes. L'idée du bien peut remplir le rôle magnifique que Platon lui attribue en restant simplement l'archétype du monde. Essences éternelles et immuables, types immobiles des choses passagères, lumière intelligible qui éclairait Dieu lui-même, les idées devaient avoir nécessairement, aux yeux du philosophe, une action directe et immense dans la production des choses. C'était d'elles, comme causes exemplaires, que devaient dépendre, en partie, l'ordre, l'unité, l'harmonie du monde.

Les raisonnements tirés de l'esprit général des doctrines de Platon ne nous paraissent pas plus décisifs que ceux qui s'appuient sur des textes formels. Ainsi, pour établir la doctrine platonicienne de l'identité des idées avec Dieu, il ne suffit pas de rappeler que, selon Platon, le monde est fait semblable à Dieu, image de Dieu et des idées. La présence des idées en Dieu et dans le monde autorise et justifie ce point de vue du philosophe. Il est inutile aussi, ce nous semble, de recourir au caractère réel et vivant de la philosophie platonique. Il est très-vrai que Platon a toujours combattu l'abstraction chez Parménide et chez les sophistes. Il est très-vrai que ce philosophe aussi sage que sublime est rempli du sentiment de la vie, et qu'il cherche dans la lumière des idées la règle de la vie humaine. Les idées sont, pour lui, les types divins du vrai, du beau, du juste, du bien, proposés au philosophe, à l'artiste, au magistrat, au moraliste; et comme la vie humaine est très-réelle, la règle de cette vie ne peut être une abstraction morte. Cette conclusion est juste; et il est évident que les idées, pour Platon, ne pouvaient être de vaines et creuses abstractions. Elles étaient la lumière même, la vie même. Mais Platon, qui ignorait la création et l'infinie perfection de Dieu, pouvait conserver aux idées ce caractère vivant, sans se croire obligé de les rapporter à Dieu comme à leur cause et à leur substance.

Trouverait-on quelque incertitude dans les preuves que je viens de présenter, elle s'évanouirait, ce me semble, devant l'attitude prise par Aristote relativement à cette question de la nature des idées platoni-

ques. Disciple de Platon, il avait suivi son école pendant vingt ans et connaissait l'enseignement oral comme l'enseignement écrit du maître. Aristote accuse formellement Platon d'avoir fait des idées des êtres réels et séparés, d'avoir réalisé des abstractions. Et, comme il ne veut voir dans les idées que ces abstractions réalisées, il reproche au système de son maître de ne pouvoir expliquer le mouvement et l'ordre du monde, de manquer de cause motrice, de cause finale; et la théologie platonique n'est pour lui qu'une poésie. Je sais tout ce qu'il y a de révoltante injustice dans ces accusations d'Aristote contre son maître. Nous le vengerons dans la prochaine leçon. Mais il me semble que si la pensée de Platon sur l'existence des idées en Dieu avait été claire, formelle et constante, les objections d'Aristote n'auraient pas été possibles. Du moins, aurait-il pu se dispenser de discuter la valeur de cette doctrine?

Si maintenant nous cherchons la pensée de Platon dans ses disciples et ses interprètes venus après Aristote, nous nous trouverons dans la même incertitude. Il y a eu des platoniciens qui ont considéré les idées comme des types subsistant en eux-mêmes; d'autres n'ont vu en elles que les pensées mêmes de Dieu. De ce nombre sont Plutarque et Alcinoüs, qui vivaient dans le premier et le second siècle de l'ère chrétienne. Cette date n'est pas indifférente; et peut-être quelque rayon de la lumière naissante du christianisme avait permis à ces philosophes de s'élever à une idée de la perfection de Dieu plus pure que celle que Platon pouvait en avoir. Les Pères de l'Église ont

généralement suivi l'interprétation de Plutarque, tandis que les docteurs scolastiques, et parmi eux Albert le Grand et saint Thomas, se sont rattachés à celle d'Aristote.

Ainsi, soit qu'on considère les paroles mêmes de Platon, ou l'esprit général de son enseignement, ou l'opinion de ses disciples et de ses interprètes, on ne parvient pas à dissiper le doute qui pèse sur la doctrine de ce grand homme relative à la nature des idées. Cette incertitude de sa doctrine accuse une lacune dans ses pensées; et ce sera toujours un problème de savoir si, pour le plus sublime et le plus religieux des philosophes de l'antiquité, la lumière qui éclaire Dieu était en lui ou hors de lui. Familiarisés par le christianisme avec l'idée de l'infinie perfection, nous ne concevons pas l'erreur, ni même le doute sur une question de cette nature. Mais n'oublions pas que l'idée de l'infinie perfection, cette lumière de la vraie théologie, n'éclairait pas le génie de Platon. Et lorsque, lui attribuant par le fait cette idée, nous concluons qu'il a dû nécessairement identifier celles du vrai, du beau et du bien avec Dieu lui-même, que faisons-nous? Nous transportons au plus sage philosophe païen les connaissances et les sentiments que nous devons au christianisme. Il est digne de cet honneur sans doute par l'élévation, la grandeur, la beauté de son génie, par son amour de la vérité; mais la question que nous venons de discuter ne peut pas être résolue par le sentiment.

Devons-nous nous étonner beaucoup des lacunes, des imperfections, des erreurs, et des erreurs graves,

incomparable de Platon est d'avoir affirmé et démontré l'existence de ces types, de ces lois qu'il appelle *idées*, et qui sont la substance de Dieu même, archétype, principe, fin de tout ce qui est, puisqu'il a tout fait à son image, par sa puissance et pour sa gloire. Ne blâmons pas sévèrement Platon de n'avoir pas su déterminer nettement la transition des idées à Dieu; de s'être troublé, d'avoir chancelé peut-être à cette hauteur. Il suffit à sa gloire d'avoir mis l'homme sur la voie qui peut le rapprocher de Dieu. Au sein du paganisme, on peut le dire, Platon a rendu à l'esprit humain les titres de sa dignité spirituelle, en lui révélant, avec un merveilleux éclat de poésie et un enchantement incomparable de style, les choses spirituelles qui sont l'éternel objet de son intelligence; en lui manifestant la grandeur, les beautés, les magnificences du monde intelligible dont il est citoyen. Il a eu aussi le mérite de comprendre que la pureté de l'âme et du cœur, la vertu, sont une des conditions de la vraie science. Il prescrit au philosophe de se détacher des sens, des plaisirs, des biens de ce monde; de n'avoir d'autre culte que celui du vrai, du juste, du saint, du beau. Il lui commande d'imiter, dans ses sentiments et sa vie, cette beauté éternelle qui se révèle à ses méditations.

C'est ainsi que plusieurs Pères de l'Église ont attribué à Platon, malgré ses doutes et ses erreurs, une sorte de mission divine, et ont considéré sa doctrine comme une préparation humaine à l'Évangile. En effet, ce ne sont pas les écoles sorties directement ou indirectement de Platon qui l'ont véritablement con-

tinué. Ce ne sont ni l'ancienne, ni la nouvelle Académie, ni le néo-platonisme, qui ont développé les germes féconds renfermés en lui. L'Académie et l'alexandrinisme lui ont, au contraire, emprunté des principes qui, dans leurs mains, sont devenus de graves et funestes erreurs, contraires au véritable esprit de Platon. Ce ne sera que sous l'empire de la pensée chrétienne que les doctrines du grand philosophe seront épurées, développées, perfectionnées. Platon, par les vérités qu'il a professées, comme par les lacunes de ses théories, restera toujours dans une étroite connexion avec le christianisme. C'est assez de gloire pour le génie de l'homme. Nous assisterons bientôt à ce grand travail de la pensée chrétienne. Mais nous devons, auparavant, consacrer une étude à Aristote, ce sera l'objet de la prochaine leçon.

TROISIÈME LEÇON.

ARISTOTE.

Aristote réagit contre les doctrines de Platon, son maître. — Ses objections contre la théorie des idées. — Méthode déductive et inductive d'Aristote opposée à la méthode intuitive de Platon. — Psychologie; l'intelligence passive et l'intelligence active; les sensations; les notions et les principes. — Jugement sur cette doctrine. — Un mot sur la théorie de la *matière* et de la *forme*. — Elle ramène forcément les *idées* de Platon. — La théologie d'Aristote, but suprême de ses recherches, est inférieure à celle de son maître. — Ce qui manquait à ces deux grands esprits.

Dans l'école de Platon, il y avait un homme qui la fréquenta pendant vingt ans avec assiduité. Ce disciple, maître à son tour, et fondateur d'une école rivale, était doué d'un génie profond, vaste, exact, méthodique, rigoureux, capable de tout approfondir, de tout discuter, apte à saisir le côté faible et vulnérable d'une doctrine, et assez entreprenant pour tenter une réforme et se frayer des voies nouvelles. Vous avez nommé Aristote.

Il n'était pas satisfait des doctrines de son maître. Il lui semblait que Platon sacrifiait le particulier à l'universel, se perdait dans de vaines abstractions, et mettait la poésie à la place de la science. Il voulut réagir contre des tendances qu'il jugeait erronées,

contre le spiritualisme de son maître, qui lui paraissait outré, contre sa théologie, qu'il accusait d'insuffisance. Il opposa donc méthode à methode, théorie à théorie, théologie à théologie. Cette réaction prit tous les caractères d'un antagonisme passionné, et, comme dans tous les cas semblables, il y eut des excès et des injustices.

Ainsi Platon avait à peine fondé cette noble et nécessaire doctrine des idée qui, malgré ses lacunes, contient toute la valeur et toute la dignité naturelle de l'esprit humain, qu'elle rencontra l'adversaire le plus redoutable. Toutes les objections, toutes les difficultés que la raison peut faire naître furent soulevées, une autre solution fut proposée, et, comme de la théorie de la connaissance dépend, en grande partie, la philosophie générale, une nouvelle méthode, une nouvelle théologie furent fondées. Donnons-nous le spectacle de ces controverses, de ces rivalités de doctrines. Il est plein d'instruction. Il confirmera notre foi dans la partie immortelle des doctrines de Platon; et, en même temps, nous nous rendrons mieux compte de ce qui leur manque. Je dois d'abord vous donner un aperçu de la polémique d'Aristote contre la théorie des idées; ce résumé nous servira d'introduction à l'exposé des doctrines du fondateur du péripatétisme.

Aristote élève contre la théorie des idées trois objections principales[1]: premièrement, elles n'expliquent pas l'existence individuelle, les individus; en second lieu, elles ne nous donnent pas une cause active,

[1] *Métaphysique*, liv. I et XIII.

réelle, efficace, capable de nous faire comprendre l'origine du monde, sa formation, la succession de ses êtres, la vie; enfin on ne trouve pas en elles une cause impulsive, un premier moteur, nécessaire au mouvement du monde; et, pour me servir des formules d'Aristote, les idées n'expliquent pas les essences, et on ne peut voir en elles ni la cause efficiente, ni la cause finale, ni la cause motrice.

Peut-être que la théorie de Platon prêtait le flanc à la première objection d'Aristote. Platon, nous l'avons vu, s'élève du particulier au général, et du général à l'universel. Parvenu, par son procédé dialectique, à l'universel, il s'y arrête, puisqu'il possède en lui l'objet même de la science. Celle-ci contemple ce qui *est*, le nécessaire, l'absolu, l'universel, l'immuable, le parfait. A cette hauteur, les êtres de ce monde, qui s'écoulent si vite, sont bien petits, ils disparaissent et s'effacent presque; on voit à peine en eux une ombre de l'être. Platon, il est vrai, est bien loin de tomber dans la négation de l'être imparfait qui constitue les réalités de ce monde. Nous avons admiré la puissance de démonstration avec laquelle il bat en ruine l'idéalisme éléatique, qui niait la réalité de l'être fini. Mais, sans la nier, en l'affirmant même, peut-être que le système de Platon n'explique pas d'une manière suffisante cette réalité des êtres individuels. C'est au moins ce que prétend Aristote. Platon, dit-il, ne peut admettre que les idées soient l'essence des êtres individuels, puisqu'elles en sont séparées et existent en elles-mêmes. Avancer avec Platon, poursuit Aristote, que les êtres individuels *participent* aux

idées en reproduisant le type commun qui leur sert de modèle, c'est ne rien dire, car il reste toujours à expliquer ce que sont en eux-mêmes les êtres individuels.

Dans cette objection, vous voyez qu'Aristote entendait la doctrine des idées dans le sens de leur existence séparée, et si Platon les avait rapportées à Dieu comme à leur substance, on ne voit pas qu'Aristote eût pu s'exprimer d'une manière aussi absolue, aussi positive. Mais, indépendamment des questions agitées sur la nature des idées, pour répondre à Aristote, il suffit de dire que cette réalité des êtres individuels est pour nous une aperception immédiate que nous ne pouvons mettre en doute, sans tomber dans un scepticisme universel.

Les idées qui, d'après Aristote, n'expliquent pas les individus de ce monde, ne nous font pas non plus comprendre l'existence même de ce monde, parce qu'elles ne sont pas des causes efficientes et motrices. Il est vrai que, sauf l'idée du bien, présenté, ce semble, par Platon, comme une cause active et efficace, les autres idées ne paraissent être pour lui que des types intelligibles, mais inféconds. Toutefois l'illustre maître échappe ici aux reproches d'un disciple oublieux ou injuste. Si les idées, dans le système de Platon, ne sont pas des puissances actives et fécondes, il place à côté d'elles la cause véritablement efficiente, Dieu, principe actif de l'unité, de la beauté, de la bonté du monde, auteur de son mouvement régulier, et fin suprême de son existence.

Les reproches qu'Aristote adresse à son maître sur

l'absence d'une cause efficiente, motrice et finale, dans ses théories, ne sont donc pas fondés. Pour combattre avec plus de facilité les doctrines platoniques, il les dénature et les mutile. Il est triste d'avouer qu'Aristote ne sort des habitudes de sa critique calme et impartiale que lorsqu'il s'agit de Platon. Toutefois, pour être juste, il faut reconnaître que les lacunes, et peut-être aussi l'incertitude des doctrines de Platon ont pu empêcher le disciple de se rendre un compte complet du système du maître. Platon, nous l'avons dit dans la dernière leçon, ne s'est pas expliqué suffisamment sur la nature des idées. On ne sait si elles subsistent en elles-mêmes comme des êtres indépendants, ou si elles appartiennent à la substance de Dieu. Et cependant la théorie des idées est le point culminant des doctrines de Platon, c'est là son explication scientifique de l'existence. Aristote avait parfaitement raison de s'attacher à elle comme à la pensée fondamentale de son maître, et, n'apercevant pas trop le lien qui unissait cette théorie à la théologie platonicienne, il négligeait entièrement celle-ci, et l'écartait de la science sous le nom dédaigneux de *métaphore poétique*. Mais que les idées soient rapportées à Dieu comme à leur substance, que Dieu soit considéré comme l'être infiniment parfait, cause suprême et unique qui a tout créé par sa puissance et gouverne tout par sa sagesse, la théorie des idées est inattaquable; elle échappe à toutes les difficultés d'Aristote, et toutes les grandes vérités de Platon sont confirmées. Ces progrès, il est vrai, ne seront amenés que par la marche du temps et de la Providence; et Aristote, comme

son maître, peut être excusé de n'avoir pas su devancer les siècles.

Toutefois, malgré son état d'imperfection, et en dépit de toutes les objections d'Aristote, la théorie platonicienne restait inébranlable dans sa base. Il y a des types généraux des individus de ce monde, il y a un type universel, unité suprême qui domine la multiplicité; au-dessus du contingent, du relatif, du particulier, de l'imparfait, s'élève le nécessaire, l'absolu, l'universel, le parfait. Aristote ne peut nier absolument ces choses; il les affirme en un sens; comme Platon, et avec lui, il donne à la science l'universel pour objet [1]. Remarquez-le bien, Messieurs. Un seul changement qui paraît léger, mais qui aura d'immenses conséquences est introduit d'abord dans la théorie de l'universel. Aristote place l'universel dans le particulier, les fond ensemble et veut tirer l'un de l'autre. Réagissant contre Platon, qui semblait diminuer la réalité des êtres individuels, il exalte outre mesure l'être particulier. Le moment est venu d'exposer sa méthode et sa doctrine.

Sans négliger aucun des procédés nécessaires et légitimes de la raison, Platon, nous l'avons vu, fait consister l'essentiel de sa méthode dans l'intuition qui, à l'occasion des sensations et des objets sensibles, à l'occasion de l'expérience externe et interne, saisit l'universel, le nécessaire, le parfait, le divin, dans les idées, les principes, les lois de la raison. C'est la grande gloire de Platon d'avoir connu et em-

[1] Voy. la *Métaphysique*, la *Psychologie* et la *Logique*.

ployé ce procédé, sans lequel nous ne serions pas capables de nous élever aux choses spirituelles et à Dieu; de l'avoir distingué profondément de ce qui n'est pas lui, l'abstraction, la généralisation, la déduction, l'induction. Aristote ne pouvait admettre l'intuition platonique, puisqu'il niait les idées. Cependant il était bien loin de nier, avec elles, l'universel, les notions, les principes de la raison, nous venons de le dire; il en faisait, au contraire, l'objet de la pensée et de la science. Par quelle méthode, par quel procédé Aristote arrive-t-il à cet universel, à ces notions, à ces principes, qui sont pour lui, comme pour Platon, la science elle-même? Personne n'ignore qu'Aristote à créé, en quelque sorte, la méthode déductive, c'est-à-dire l'art de tirer d'un principe toutes les conséquences qu'il renferme. Nul n'a mieux exposé que lui la nature et les lois du syllogisme; son analyse et sa législation du raisonnement déductif forment son grand titre à la gloire. Mais le syllogisme suppose des principes, et ces principes ne sont pas donnés par la méthode déductive ou syllogistique. Aristote a parfaitement reconnu cette vérité. Aussi c'est à un autre procédé, à une autre méthode, à une méthode différente, sous des rapports considérables, de la méthode déductive et syllogistique, qu'il demande les principes eux-mêmes. Il s'en est nettement expliqué dans le dernier chapitre du second livre des derniers *Analytiques*. Ce procédé par lequel Aristote arrive à l'universel, aux notions et aux principes, est l'induction; et c'est la méthode d'induction qu'il oppose à l'intuition platonique. Là se trouve une des plus radicales diffé-

rences qui existent entre Platon et Aristote, et entre les écoles sorties de ces deux maîtres. Mais la méthode d'induction se trouve essentiellement liée à la psychologie et à l'ontologie d'Aristote. Ces choses ne peuvent être expliquées séparément et doivent s'éclaircir les unes par les autres. Nous allons d'abord interroger Aristote sur l'origine et la nature de la connaissance humaine.

Il distingue l'intelligence passive de l'intelligence active. Cette distinction est clairement établie dans le chapitre cinquième du livre troisième du *Traité de l'âme*, qui se termine par ces paroles : « Sans le secours de l'intelligence active, l'intelligence passive ne peut rien penser[1]. » L'intelligence passive reçoit les impressions du dehors par les sens et le corps. Ces impressions deviennent des sensations. De ces sensations, par une vertu qui lui est propre, l'intelligence active tire les notions générales, universelles, et les premiers principes contenus dans les formes sensibles, qui ne sont que les sensations elles-mêmes. « Comme il n'y a en dehors des choses étendues rien qui soit séparé comme nous le paraissent les choses sensibles, il faut admettre que les choses intelligibles sont dans les formes sensibles, comme y sont et les choses abstraites, et tout ce qui est qualité ou modification des choses sensibles. Et voilà pourquoi l'être, s'il ne sentait pas, ne pourrait absolument ni rien savoir, ni rien comprendre. Mais quand il conçoit quelque chose, il faut qu'il conçoive

[1] *Traité de l'âme*, trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, liv. III, chap. v, p. 305.

aussi quelque image, parce que les images sont des espèces de sensations, mais des sensations sans matière[1]... L'âme ne pense jamais sans images[2]... » Et cependant Aristote ne veut pas qu'on confonde les *pensées premières de l'intelligence avec les images*. « Certes, elles ne sont pas des images; mais sans les images elles ne seraient pas[3]. » Ainsi les pensées premières, les premiers principes, les notions, l'universel, quoique ces choses ne soient pas image, existent cependant d'une certaine manière dans les formes sensibles. D'un autre côté, Aristote affirme que les notions universelles sont, d'une certaine manière aussi, dans l'âme elle-même. « La science s'applique aux choses universelles, et les universaux sont en quelque sorte dans l'âme elle-même[4]. »

Nous essayerons bientôt, en exposant la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, de faire comprendre cette coexistence de l'universel dans les formes sensibles et dans l'âme. Il nous suffit, pour le moment, de constater que c'est là un des points essentiels de la doctrine d'Aristote. Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que, pour le fondateur du péripatétisme, les notions et les principes sont innés à l'âme. Rien n'est plus opposé à sa pensée. « Les facultés qui font connaître les principes sont-elles acquises par nous sans être en nous primitivement?

[1] *Traité de l'âme*, liv. III, chap. VIII, p. 322.

[2] *Ibidem*, liv. III, chap. VII, p. 315.

[3] *Ibidem*, liv. III, chap. VIII, p. 323.

[4] *Ibidem*, liv. II, chap. V, p. 204. Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι..... Ἡ δὲ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου, ταῦτα δὲ ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ.

ou bien, tout en étant en nous primitivement, demeurent-elles d'abord cachées pour nous? Croire que nous les possédions ainsi, c'est chose absurde; car il s'ensuit que, tout en ayant des connaissances plus exactes que la démonstration elle-même, nous les ignorons; et, d'autre part, si nous les acquérons sans les avoir antérieurement, comment pourrions-nous les apprendre sans une connaissance antérieure? C'est, en effet, ce qui est impossible, ainsi que nous l'avons fait voir aussi pour la démonstration. Donc, évidemment il n'est possible, ni que nous ayons primitivement ces principes, ni qu'ils se forment en nous sans que nous en ayons aucune connaissance ni aucune faculté de les acquérir. Aussi il faut nécessairement que nous ayions quelque puissance de les acquérir, sans que cependant cette faculté possédée par nous soit supérieure en exactitude aux principes eux-mêmes. Or, c'est là, en effet, ce qui semble se trouver chez tous les animaux; ils ont tous cette puissance innée de juger qu'on appelle sensibilité. La sensibilité étant une faculté innée de tous les animaux, elle est chez quelques-uns accompagnée de la persistance de la sensation, et, chez certains autres, elle ne l'est pas. Pour ceux en qui cette persistance n'a point lieu, la connaissance, soit d'une manière générale, soit du moins dans le cas où la perception est aussitôt effacée, ne va pas en eux au delà de la sensation même. D'autres, au contraire, conservent après la sensation quelque chose dans l'âme; et beaucoup d'animaux sont ainsi constitués. Mais il y a toutefois entre eux cette différence que, dans les uns, se forme la raison

par cette persistance des sensations, et que dans les autres la raison ne se forme pas. Ainsi donc la mémoire vient de la sensation, et de la mémoire plusieurs fois répétée d'une même chose vient l'expérience; car les souvenirs peuvent être numériquement très-multipliés, mais l'expérience qu'ils forment est toujours une. De l'expérience, ou bien de tout l'universel qui s'est arrêté dans l'âme, unité qui, outre les objets multiples, subsiste toujours, et qui est une et identique dans tous ces objets, vient le principe de l'art et de la science : de l'art, s'il s'agit de produire des choses; de la science, s'il s'agit de connaître les choses qui sont. Ainsi donc ces connaissances des principes ne sont pas en nous toutes déterminées; elles ne viennent pas non plus d'autres connaissances plus notoires qu'elles, elles viennent uniquement de la sensation. A la guerre, au milieu d'une déroute, quand un fuyard vient à s'arrêter, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que se reforme l'état primitif de l'armée; de même l'âme est ainsi faite, qu'elle peut éprouver quelque chose de semblable. C'est ce qui vient d'être dit; mais, comme cela ne l'a pas été très-clairement, nous ne craindrons pas de le répéter. Au moment où l'une de ces idées qui n'offrent aucune différence entre elles vient à s'arrêter dans l'âme, aussitôt l'âme a l'universel; l'être particulier est bien senti; mais la sensibilité s'élève jusqu'au général. C'est la sensation de l'homme, par exemple, et non pas de tel homme individuel. Ces idées servent donc de point d'arrêt jusqu'à ce que s'arrêtent aussi dans l'âme les idées indivises, c'est-

5

à-dire universelles. Il est donc bien évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes; car c'est ainsi que la sensation elle-même produit en nous l'universel.[1] »

J'ai cité ce long passage parce qu'il me paraît décisif; il nous donne toute la pensée d'Aristote. La sensibilité est la seule faculté innée; la mémoire a le pouvoir de retenir et de reproduire la sensation; elle est le principe de l'expérience. De l'expérience répétée se forment les notions et les principes marqués au caractère de l'unité, de l'universalité, de la nécessité. Ces notions, ces principes, se distinguent des images, et viennent à la fois des objets sensibles et de l'âme elle-même. Les sensations ne sont donc pas simplement, pour Aristote, l'occasion du développement de l'intelligence. S'il les réduisait à ce rôle, il serait d'accord avec Platon; et son but principal est de se séparer de son maître, de dire autre chose que lui. Les sensations lui fournissent les éléments, la matière de toutes nos connaissances. L'âme, par la faculté qu'elle a d'abstraire et de généraliser, de saisir et de se représenter sa propre essence, extrait des sensations les notions universelles et les premiers principes.

Ainsi, la sensation et le travail de l'intelligence sur la sensation, voilà, selon Aristote, l'origine de nos connaissances spirituelles ou universelles. Le procédé par lequel l'intelligence transforme la sensation est l'induction, qui consiste à passer du particulier à l'universel, du contingent au nécessaire, du relatif à

[1] *Derniers Analytiques*, t. III, liv. III, ch. XIX, p. 287 et suiv.

l'absolu ; ou, plus exactement, à tirer l'universel du particulier, le nécessaire du contingent, l'absolu du relatif. L'induction d'Aristote se réduit donc à une sorte de déduction, et peut se ramener à un syllogisme.

Essayons maintenant d'apprécier cette théorie de la connaissance, tant reproduite, et qui cependant n'a pu satisfaire l'esprit humain.

Est-elle sensualiste? Le sensualisme prétend tirer son origine d'Aristote, et se glorifie de l'avoir pour père. Mais c'est à tort. Sans une grande injustice, on ne peut faire d'Aristote un pur sensualiste, et le confondre avec Héraclite et les Ioniens ; il leur donne la main, leur vient en aide, mais en restant lui-même, et sans se laisser identifier avec eux. En effet, Aristote distingue trop profondément les notions des sensations, et fait à l'intelligence une trop grande part d'activité dans l'acquisition des notions, pour être purement sensualiste.

Si la théorie d'Aristote n'est pas sensualiste, elle est bien moins encore spiritualiste. Il n'y a de doctrine véritablement spiritualiste que celle qui, tout en faisant à la sensation sa part, déclare nettement que nos idées ne peuvent être ramenées à elle, et assigne à l'intelligence un objet totalement différent de la sensation.

Si la théorie d'Aristote n'est ni entièrement sensualiste, ni entièrement spiritualiste, qu'est-elle donc? Je dirai, avec un savant traducteur d'Aristote[1], qui nous

[1] M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Logique d'Aristote*, *préf.*

a souvent servi de guide, qu'elle est équivoque, qu'elle peut recevoir des interprétations différentes. Et, en effet, elle a été entendue bien diversement; et c'est un inconvénient immense pour une doctrine que ce caractère flottant et indécis qui permet à l'erreur de s'en emparer pour la corrompre et la faire servir à ses desseins. Aristote constate l'activité de l'intelligence; lui attribue un rôle considérable; et cependant il la renferme dans une sphère étroite, bornée, où elle ne peut trouver des objets analogues à sa nature.

Aussi la théorie d'Aristote n'est pas seulement équivoque, elle est entièrement insuffisante. Nulle abstraction, nulle généralisation, nulle déduction, nulle induction, ne feront sortir l'universel du particulier, le nécessaire du contingent, l'immuable du variable, l'absolu du relatif, l'infini du fini. On ne pourrait déduire, ni même induire, au sens d'Aristote, l'infini du fini, sans qu'ils fussent contenus l'un dans l'autre, réductibles l'un à l'autre, identiques l'un avec l'autre; c'est-à-dire sans aboutir à des impossibilités et à des contradictions palpables, destructives de toute raison, de tout ordre, de toute vie. Nous l'avons prouvé, nous le prouverons encore[1]. L'induction d'Aristote, qui trouve dans la sphère de la nature sa place grande et légitime, ne peut donc avoir d'application rigoureuse dans le monde métaphysique, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'origine de la raison.

Plusieurs des successeurs d'Aristote furent entraî-

[1] Voyez les leçons Ire, XIe et XIIe.

nés par l'incertitude même du maître à ne développer que le point de vue sensualiste de ses doctrines; et c'est dans cette école que naquit le fameux adage, *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*. C'est un malheur pour Aristote d'avoir pu être considéré comme le père du sensualisme, de cette doctrine qui flétrit l'intelligence, et qui mène fatalement l'homme au matérialisme et à l'athéisme.

Dans l'analyse que je viens de vous présenter, nous avons déjà remarqué que, d'après Aristote, les sensations contiennent l'universel, et que l'universel est contenu aussi dans l'âme. L'éclaircissement de ce point fondamental des doctrines d'Aristote fera jaillir un jour nouveau sur ce qui précède. Cette assertion tient à ce qu'il y a de plus profond et de plus difficile dans la métaphysique d'Aristote, à la théorie de la matière et de la forme, qu'il a voulu substituer à celle des idées. Je vais essayer de vous donner un aperçu de cette célèbre théorie.

Elle repose sur cette maxime que l'universel n'est pas séparé des individus, qu'il n'est pas une substance. « Il est impossible, selon nous, dit Aristote dans le septième livre de sa *Métaphysique*, qu'aucun universel, quel qu'il soit, soit une substance[1]. » Cette maxime fondamentale est souvent reproduite. Pour Aristote, les êtres individuels sont les seules réalités, et ces êtres sont composés de matière et de forme.

La matière, selon Aristote, est éternelle, nécessaire,

[1] *Métaphysique*, trad. de MM. Pierron et Zévort, liv. VII, p. 49 *et passim*. Ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι, οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων

incréée. Par matière, il ne faut pas entendre l'être étendu, visible, tangible, divisible, qui apparaît à nos sens. La matière, dans la doctrine d'Aristote, est une simple possibilité, la possibilité d'être ou de devenir toutes choses. En elle-même, elle est indéterminée, apte à prendre toutes les formes. Mais elle ne peut rester dans cet état d'indétermination; elle doit revêtir une forme, et se réaliser avec un certain caractère.

Cette détermination de la matière, ce caractère particulier qui fait qu'un être est lui-même et n'est pas un autre, c'est ce qu'Aristote appelle *la forme*. L'union de la matière avec la forme donne naissance à tous les êtres particuliers, qui sont les substances, les réalités; et cette union de la matière avec la forme, qui constitue toutes les existences, est éternelle, nécessaire, sans principe et sans cause autres qu'elle-même. La matière nous représente donc l'être possible et indéterminé; la forme, l'être déterminé avec certaines qualités et certains attributs, qui composent son essence et sont inséparables de lui [1].

Si je faisais une histoire de la philosophie, j'aurais à m'étendre ici sur la matière et la forme, la puissance et l'acte, ces grands pivots de toute la métaphysique d'Aristote. Ce que je viens de dire suffit au but que je me propose.

Par sa doctrine de la matière et de la forme, Aristote croit avoir ruiné à jamais les idées. Vous allez les voir reparaître; les formes d'Aristote nous ramènent les idées de Platon. Tant il est vrai qu'on ne peut sup-

[1] Voyez *Métaphysique*, liv VII et VIII.

primer arbitrairement les éléments essentiels de la conscience.

Parmi la multiplicité indéfinie des êtres particuliers, la raison saisit des caractères communs. Ces caractères communs forment des unités qui nous donnent l'espèce et le genre, les types universels. Ainsi, de l'idée des hommes, nous nous élevons à l'idée de l'homme, c'est-à-dire à l'idée de ce qui constitue l'essence humaine. Et ces types, ces idées universelles, ne sont pas de pures conceptions de notre esprit. Quelque chose leur correspond en dehors de nous, au-dessus de nous; quelque chose qui existe avant nous, et qui nous survivra. Aristote ne peut pas nier ces caractères des idées; il ne les nie pas d'une manière absolue. En présence de ces caractères, il hésite et ne reste pas d'accord avec lui-même. Tantôt il nous présente la forme comme un type, un exemplaire commun réalisé dans les individus, tantôt comme individuelle et inséparable de chaque être individuel[1]. Ces hésitations ou ces contradictions d'Aristote semblent déceler une lacune dans ses doctrines. Les formes sont-elles véritablement des types universels? Alors il se rapproche de son maître; les formes se confondent avec les idées; sa polémique porte à faux sur plusieurs points et n'a plus d'objet vraiment important. Platon triomphe d'Aristote. Les formes restent-elles les êtres individuels? Alors Aristote ne peut plus expliquer ce qu'il y a de commun, de général, d'universel parmi ces êtres; sa théorie vient échouer contre

[1] *Métaphysique*, liv. VII, *et passim.*

le fait capital de l'intelligence; elle ne peut rendre raison de ce qu'il y a en elle de plus grand, de plus puissant, de meilleur. Platon triomphe encore.

Applaudissons à Aristote lorsqu'il veut affermir la réalité des êtres particuliers. Mais, en même temps, concevons que ces êtres sont la copie d'un commun exemplaire, qui existe en dehors d'eux et au-dessus d'eux. Nous serons dans la vérité, et sur la route qui mène à la véritable explication du monde et au vrai Dieu.

La théorie que nous venons d'examiner rapidement peut, malgré son incertitude, nous aider à comprendre comment Aristote a pu placer l'universel dans le particulier, lui refuser toute substance, et comment aussi il est possible de ramener sa méthode d'induction à celle de déduction. En effet, les êtres possédant par eux-mêmes leur essence, il n'y a rien à chercher au-dessus d'eux. Tout se réduit à bien concevoir, à se représenter fidèlement cette essence; et cette représentation est une sorte de développement de tous les éléments constitutifs de ces êtres. Ce point de vue, dont nous avons démontré toute l'erreur, paraît être véritablement celui d'Aristote, et se trouve pleinement confirmé par sa théologie, qu'il nous donne comme son explication suprême, et qu'il oppose avec confiance à celle de son maître.

Le monde existe de toute éternité, d'après Aristote; dans son vaste sein, la forme est toujours unie à la matière, et les êtres particuliers se réalisent éternellement par cette union. Toutefois ce monde n'a pas en lui-même la cause de son mouvement; et c'est une des

grandes gloires d'Aristote d'avoir démontré cette vérité. Il faut donc un moteur et un moteur immobile pour ne pas reculer jusqu'à l'infini l'origine du mouvement, ce dont Aristote démontre encore l'absurdité. Le moteur immobile, c'est l'être pur, la puissance toujours en acte, la forme essentielle, Dieu, le souverain bien.

Tous les êtres aspirent à ce bien, à l'universelle harmonie, parce que cette harmonie est la vie elle-même. En attirant le monde, en l'entraînant dans ce torrent de l'harmonie universelle, Dieu lui donne éternellement l'impulsion, le mouvement et la vie. Dieu est donc à la fois cause finale et motrice du monde.

Mais ce Dieu meut le monde sans le connaître; il est la pensée de la pensée; sa vie, sa gloire, son bonheur, c'est la pensée; mais il ne peut penser que lui-même; penser à autre chose qu'à lui-même, ce serait déchoir de sa perfection infinie, porter le trouble dans sa félicité inénarrable[1]. Il ne prend donc aucun soin de ce monde et ne le gouverne pas. Il n'est pas Providence.

Un Dieu étranger au monde ne peut entrer dans la théorie de la connaissance; tout s'explique sans lui; la sensation, l'induction, l'indivisible union de la matière et de la forme, rendent raison de tout. Ce n'est point dans un Dieu qui ne peut connaître le monde qu'on doit chercher l'origine des vérités nécessaires et universelles. Aristote, il est vrai, semble

[1] *Métaphysique*, liv. XII, chap. IX. Καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν, οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις.

plus d'une fois présenter l'intelligence active comme une sorte d'émanation divine. Mais s'il faut voir dans ces mots autre chose qu'une métaphore pour exprimer l'excellence de l'intelligence, Aristote n'est plus d'accord avec lui-même.

Nous le croyons conséquent. Mais alors à quels résultats vient aboutir cette tentative de bannir Dieu de l'intelligence, de vouloir tout expliquer sans lui, ou en le réduisant à la fonction d'un simple moteur? Qu'est-ce que ce Dieu qui ne connaît que lui-même; ce Dieu solitaire et égoïste, ce Dieu sans sagesse, sans amour, sans bonté; ce Dieu qui n'est pas cause réelle et substantielle du monde? Qu'est-ce que ce monde lui-même, dans le sein duquel la matière et la forme existent par elles-mêmes éternellement, et se succèdent dans une série sans fin, qui ne nous présente qu'une succession éternelle d'effets sans cause? Qu'est-ce que la pensée, à jamais inexplicable dans ce système?

Voilà l'étrange conception, l'incroyable mélange de vérité et d'erreur où vient aboutir le génie d'Aristote. Nul doute que sa négation des idées n'ait influé sur sa théologie. S'il n'y a pas de types divins des choses de ce monde, s'il n'y a pas des lois divines pour gouverner ce monde, comment Dieu peut-il le connaître? Il ne l'a pas formé sur un modèle qui n'existe pas, dit-on; il ne lui a pas donné des lois qui supposent entre lui et ce monde des rapports moraux qu'on ignore.

Tout existe donc par la nécessité; et Dieu lui-même, avec son impulsion attractive, n'est qu'un rouage

de cette immense et fatale machine de l'univers. Que d'efforts et de peines pour concevoir cette étrange théorie si peu d'accord avec elle-même! Combien Platon, sur les ailes divines des idées, avait su s'élever plus haut et plus près de l'éternelle vérité.

On ne peut obscurcir la dignité de l'homme et la perfection de Dieu sans répandre une ombre funeste sur les objets qui intéressent le plus la destinée humaine. Aristote, en ramenant toutes les notions à la sensation, et en niant la Providence, jettera l'incertitude sur la nature et la destinée de l'âme. On a disputé longtemps pour savoir s'il admettait ou n'admettait pas l'immortalité de l'âme. On peut dire qu'il ne reconnaissait pas l'immortalité personnelle, et sans elle cependant la morale manque d'élévation et de sanction[1].

Plus fidèle à la lumière qui l'éclairait, Platon s'est tenu encore ici bien plus près de la vérité que son disciple oublieux.

En résumé, Aristote, en voulant réformer son maître, fait rétrograder la science et nous ramène aux Ioniens. Malgré de grandes et de nobles parties, sa psychologie, son ontologie et sa théologie sont inférieures à celles de son maître. S'il ne nous restait de lui que sa *Métaphysique* et son *Traité de l'âme*, nous admirerions la grandeur de son génie philosophique, nous mettrions à profit les analyses profondes et les vues sagaces que ces écrits renferment, et cependant

[1] Voy. *Traité de l'âme, préf.*, p. 37, 38, 39, 40, 47. — *Traité*, p. 302 et la note.

nous hésiterions à le ranger parmi les sages qui ont véritablement honoré l'esprit humain, et se sont acquis des droits au respect de l'humanité. Mais il n'est pas tout entier dans sa *Métaphysique* ni dans sa *Psychologie*. Ses vrais titres à la reconnaissance du monde sont sa *Logique* et son *Histoire naturelle*. C'est dans sa *Logique* surtout qu'il a posé des bases que le temps n'a pu ébranler, qu'il n'ébranlera pas, et ce livre lui a valu l'honneur d'être appelé le législateur de la pensée humaine.

Dans les études que nous venons de consacrer aux deux plus grands philosophes de l'antiquité, parmi de grandes vérités, nous avons constaté des erreurs et des lacunes bien regrettables. Platon cherche l'unité partout et à travers tout; mais il ne parvient pas à l'établir d'une manière rigoureuse, et son dernier mot est une espèce de dualisme. Pour échapper aux idées de Platon, Aristote se jette dans des erreurs infiniment plus graves que celles de son maître. Platon adore une providence et croit l'âme immortelle; Aristote nie la providence et doute de l'immortalité de l'âme. Ces graves erreurs théologiques et morales tiennent en grande partie à l'imperfection de leurs théories de la connaissance humaine, et l'imperfection de ces théories tient elle-même à une autre cause. Aristote et Platon reconnaissent tous les deux un Dieu unique et possédant plusieurs caractères de la perfection. Mais ils ne se font pas une idée complète de la perfection souveraine et infinie. Croyez-vous que si Platon eût connu l'infinie perfection, il n'eût pas nettement attribué les idées à la substance de Dieu même,

où elles existent comme les types et les lois des créatures? Alors les idées auraient été ramenées à la plus rigoureuse unité, à l'unité infinie. On n'aurait pu les confondre avec des chimères. L'universel aurait été expliqué autant qu'il nous est donné de le faire, et la solidité de cette notion aurait confirmé la réalité des êtres finis. Croyez-vous que si Aristote eût connu l'infinie perfection, il eût pu nier les idées comme pensées de Dieu, comme lois des créatures? Croyez-vous qu'il se fût égaré dans ses spéculations difficiles sur la matière et sur la forme? Il n'aurait pas sacrifié l'universel au particulier, il n'aurait pas voulu tirer l'universel du particulier, et son génie n'aurait pas fait un triste naufrage dans l'océan ontologique. Tant il est vrai que la connaissance de Dieu complète la connaissance de l'homme, qu'il n'y a pas de connaissance parfaite de l'homme sans la connaissance de Dieu. La théologie est essentiellement liée à la psychologie, à l'ontologie. L'élément divin se trouve en tout, domine tout, explique tout. C'est la possession complète de cet élément qui manquait à l'antiquité. Rien ne pouvait la suppléer, et le meilleur, le plus grand, le plus beau génie devait nécessairement trouver un terme où ses pensées s'obscurcissaient, et où ses forces défaillaient.

Vous savez, messieurs, à qui le monde doit la réintégration pure et complète de l'élément divin dans la conscience et dans la raison de l'homme. Deux grands dogmes, promulgués par la révélation chrétienne, ont restauré l'idée pure de l'infinie perfection, les dogmes de la création et de la trinité. Devant le dogme

de la création, tout fantôme de matière éternelle, toute trace de dualisme, se sont effacées sans retour. L'unité rigoureuse, absolue, infinie, a été rétablie dans tous ses droits. En nous faisant concevoir, autant que nos facultés nous le permettent, la vie intérieure de Dieu, la félicité infinie qu'il trouve en lui-même et son indépendance, le dogme de la trinité nous découvre en lui et dans son Verbe la source de toute lumière, de toute vérité, de toute idée absolue, de tout principe nécessaire : *Fons sapientiæ Verbum Dei in excelsis.*

La philosophie chrétienne s'inspirera de ces grands enseignements dogmatiques. L'élément divin, si restreint, si obscur, si vacillant dans la pensée antique, débordera dans l'âme chrétienne; il en éclairera les profondeurs ; et la théorie de la connaissance humaine sera progressivement perfectionnée. Tout ce qu'il y a de vrai dans la spéculation antique, dans Platon et dans Aristote, sera conservé, mais, en même temps, épuré, agrandi ; et si les erreurs anciennes reparaissent, elles seront combattues avec plus de force et de succès.

La prochaine leçon nous introduira dans ce monde chrétien.

QUATRIÈME LEÇON.

SAINT AUGUSTIN.

Saint Augustin résume la doctrine générale des docteurs chrétiens. — Doute méthodique de saint Augustin. — Les sens et leur témoignage. — La vraie connaissance est dans l'esprit. — Les idées, les principes et les lois de la raison. — La vérité et ses caractères. — Dieu, unité et substance des vérités éternelles, beauté suprême et bien souverain. — La méthode de saint Augustin et son analyse de la raison comparées à la dialectique de Platon. — Origine de la vérité dans la raison ; présence de la lumière divine. — Vraie théorie de la raison. — Complément de cette théorie, les idées en Dieu. — Saint Augustin et Platon.

Après Platon et Aristote, la théorie de la raison subit les phases diverses des écoles qui sortirent de ces deux grands philosophes. Le scepticisme se développa au sein de l'Académie, le sensualisme parmi les péripatéticiens, et les néo-platoniciens allèrent se perdre dans toutes les rêveries d'un idéalisme sans frein. Toutes ces doctrines étaient funestes au bonheur des hommes comme à la dignité de l'esprit humain ; et il se serait peut-être éteint dans la barbarie, si une nouvelle lumière ne s'était levée sur le monde. Le christianisme ne régénéra pas seulement l'âme humaine et la société, il étendit son action bienfai-

sante sur l'intelligence et la science, et une philosophie nouvelle fut fondée. Nul homme sage et grave ne conteste les améliorations, les progrès de tout genre, amenés par le christianisme. Les effets heureux de son influence sont même reconnus par ceux qui n'admettent pas sa divinité; et cependant ces bienfaits ne peuvent être expliqués que par cette divinité elle-même. Mais ce n'est pas cette haute et vitale question que nous voulons traiter aujourd'hui; rencontrant sur notre route le christianisme et son action, nous ne pouvons éviter de leur rendre l'hommage qui leur est dû.

La philosophie chrétienne fournit de bonne heure une brillante et utile carrière. Dès le second siècle, il y eut des écoles illustres et des maîtres célèbres. L'école d'Alexandrie, et ses grands docteurs, Pantène, Clément, Origène, Athanase, rivalisaient de génie et de science avec les néo-platoniciens, et l'emportaient sur eux par la vérité des doctrines. Saint Justin à Rome, saint Irénée à Lyon, Tertullien en Afrique, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse en Asie, saint Jérôme, saint Ambroise en Italie, unissaient dans une vaste synthèse la foi avec la science, la religion avec la philosophie. Mais le génie philosophique ne parut jamais avec autant d'éclat et de puissance que dans saint Augustin, jamais il n'a été fondu plus heureusement avec la foi dans une vivante unité. Saint Augustin a touché à toutes les questions soulevées dans une époque si agitée et si féconde. Ses immenses travaux résument toute la science chrétienne des premiers siècles. C'est donc à lui qu'il faut nous adresser pour

étudier la philosophie chrétienne; en lui nous entendrons, à peu d'exceptions près, tous les autres Pères. Mais, dans le vaste ensemble de cette philosophie, nous n'avons qu'un seul objet à étudier, la théorie de la raison.

Quelle est la méthode de saint Augustin pour conduire l'esprit à la vérité? Quelle est sa théorie de la connaissance? Quels progrès a-t-il fait faire à la méthode et à la théorie? Telles sont les questions que nous allons traiter; et comme Platon est pour nous l'expression la plus haute et la plus pure de la philosophie antique, comme d'ailleurs la philosophie des Pères se rattache généralement au platonisme, pour déterminer les progrès amenés par l'influence chrétienne, ce sera avec Platon que nous comparerons saint Augustin. Nous devons d'abord nous rendre compte de sa méthode.

Saint Augustin, comme vous le savez, avant d'arriver à la vérité, avait traversé l'erreur. Le scepticisme des académiciens avait fait sur son esprit une certaine impression. Ses trois livres contre ces philosophes témoignent de ses efforts pour combattre leur doctrine; et dans ses autres écrits, toutes les fois qu'il en trouve l'occasion, il revient à cette polémique. Augustin cherche donc un point d'appui inébranlable, propre à porter tout l'édifice de la connaissance humaine. Descartes s'est rendu célèbre, dans le monde moderne, par son *Cogito, ergo sum*. Descartes veut douter de tout, mais il ne peut pas douter de sa pensée; sa pensée lui reste. Avec cette planche, il se sauvera du naufrage universel de la vérité; avec ce débris,

il reconstruira l'édifice entier de la raison et de la connaissance. Eh bien, messieurs, ce procédé, ce doute méthodique de Descartes se trouve, avec une certaine mesure, il est vrai, dans saint Augustin; et nous y lisons, en toutes lettres, le *Cogito, ergo sum*.

Augustin cherche la science certaine. Il s'interroge lui-même sur son origine, sa nature, ses qualités, ses destinées; et à toutes ces questions il n'a pas d'abord de réponse. « Toi qui veux te connaître..... d'où sais-tu que tu existes? Je l'ignore. Te regardes-tu comme un être simple, ou composé? Je l'ignore. Sais-tu que tu es en mouvement? Je l'ignore..... Sais-tu que ton âme est immortelle? Je l'ignore..... Mais sais-tu que tu penses? Je le sais[1]. »

De la certitude de la pensée, Augustin conclut celle de l'existence. Les hommes, dit-il ailleurs, peuvent élever des questions sur la nature et l'origine de l'âme; mais jamais personne ne met en doute qu'il vive, se souvienne, comprenne, veuille, juge, raisonne, pense. Celui qui douterait de tous ces faits de l'âme ferait acte d'existence; car douter, c'est encore vivre. Il ne pourrait, au moins, douter qu'il doute. Mais être certain de son doute, c'est avoir l'idée de la certitude et même de la science. Douter, c'est donc savoir quelque chose[2].

Cette impossibilité de douter ne s'arrête pas à notre existence personnelle. Nous ne pouvons pas plus douter de l'existence du monde que de la nôtre. Impos-

[1] *Solil.*, lib. II, cap. I.
[2] *De Trinit.*, lib. X, cap. X.

sible également de douter qu'il y ait d'autres hommes, au témoignage desquels nous ne pouvons, dans certaines circonstances, refuser notre adhésion sans tomber dans la folie[1].

L'impossibilité de douter de notre pensée, de notre existence, de celle du monde et des autres hommes, et, dans cette impossibilité du doute, la certitude même de la pensée et de l'existence, tel est le point de départ d'Augustin, tels sont les faits qu'il oppose au scepticisme académique. De ces faits, il déduit une conclusion qui s'élève à la hauteur d'un principe, l'existence et la notion de la vérité. « Tout homme, dit-il, qui comprend qu'il doute, comprend quelque chose de vrai, et possède la certitude de cette vérité qu'il comprend; il a donc une certitude de la vérité. Tout homme donc qui doute de la vérité a en lui-même une vérité dont il ne peut pas douter; et, par cela même, il confesse la vérité, car il n'y a rien de vrai que par la vérité[2]. » En effet, s'il y a une seule vérité, il peut, il doit y en avoir une infinité d'autres, et toutes ces vérités supposent une vérité générale.

Saint Augustin ne fait pas au doute méthodique une part aussi large, aussi étendue que Descartes. Il ne procède pas, bien s'en faut, avec la rigueur du philosophe français; il ne cherche pas à établir, sur le seul fait de la pensée, tout l'édifice de la connaissance et de la certitude humaine. A la pensée, il joint l'être et la vie. Mais cependant il donne à la certitude immé-

[1] *De Trinit.*, lib. XV, cap. XII.
[2] *De Vera Relig.*, cap. XXXIX.

diate de la pensée une valeur particulière; en elle et par elle, il prend possession de la vérité. Et, dans ce sens, on peut dire qu'il a été le précurseur de Descartes.

Au scepticisme académique, Augustin a opposé l'existence d'une vérité certaine; il a vaincu le doute. Désormais à l'abri de ses atteintes, il sera libre d'appliquer toutes ses facultés et ses forces à la recherche de la vérité.

Il se demande d'abord ce que nous devons penser des sens et de leur témoignage, démontre contre les académiciens leur fidélité, et prouve que les erreurs que nous leur attribuons proviennent plutôt de nos jugements sur leur relation que de leur relation elle-même. « Que votre assentiment au témoignage des sens ne dépasse jamais la limite des apparences qui vous frappent, et il n'y aura jamais d'erreur[1]. »

Mais Augustin ne se renferme pas dans le monde des sens; il aspire à une vérité haute et pure que le monde sensible, quoiqu'il en soit l'image, ne peut donner seul. Comme Platon, et à sa suite, il veut fonder la science de la vérité, c'est-à-dire du nécessaire, de l'universel, de l'absolu, de l'immuable, du parfait, et cette science, il ne peut la demander ni aux sens qui ne nous donnent que le particulier, ni au monde extérieur, qui nous offre une scène de changement, où nous ne trouvons que des êtres imparfaits et misérables.

« Tout ce qui tombe sous nos sens, tout ce qui est

[1] *C. Acad.*, lib. III, cap. x.

sensible, est essentiellement sujet au changement..... Ce qui change et passe ne peut être l'objet de la science. Ne demandez donc pas la vérité aux sens.... Le jugement de la vérité ne leur appartient pas. Pour la trouver, nous devons nous détourner de ce monde [1]. » Vous voyez combien Augustin est éloigné du sentiment d'Aristote, qui place l'universel dans le particulier, le spirituel dans le sensible, et qui veut tirer les premiers des seconds. Et cependant le philosophe chrétien ne tombe pas dans le dédain absolu de ce monde, dans ce dédain professé par un idéalisme insensé. Il voit dans le monde une *image de la raison*, *des traces de la raison* [2]; il s'en servira comme d'un degré pour s'élever à la vérité, à Dieu lui-même [3]. Mais les sens et les choses sensibles ne peuvent être pour Augustin qu'une occasion ou une condition du développement de l'intelligence; et il faut leur appliquer ce qu'il dit expressément du langage, dans lequel il ne voit qu'un moniteur qui nous invite à lire dans la vérité elle-même : *verbis fortasse ut consulamus admoniti* [4].

Conséquent avec lui-même, Augustin sépare profondément la sensation de la connaissance. « Autre chose est sentir, autre chose est connaître. Donc, si nous connaissons quelque chose, c'est dans l'intelligence seule que ces connaissances sont contenues;

[1] *De Div. Quæst.*, 83, q. 9.
[2] *De Ordine*, lib. II, cap. XI.
[3] *Confess.*, lib. XI, cap. IV *et passim*.
[4] *De Magistro*, 38.

c'est par elle seule qu'elles sont comprises[1]. » C'est dans l'intérieur de l'homme, c'est dans l'âme, c'est dans l'intelligence que réside la vérité. *Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*[2].

Voilà donc l'homme ramené à lui-même, fermant les portes des sens, bannissant tout fantôme, toute représentation sensible; faisant taire tous les bruits du dehors, oubliant le monde. Ainsi recueilli en lui-même, il va arrêter toute son attention sur ce monde intérieur qu'il porte au dedans; et une scène admirable va s'offrir au regard épuré de son intelligence. Un rayon de la vérité elle-même se dévoilera, et l'esprit apercevra des idées, des principes, des lois qui seront une première lumière, aurore d'un jour éclatant et magnifique.

Augustin constate qu'il y a dans la raison des idées, des principes et des lois, où toutes nos sciences prennent leur source. Il ne donne pas une classification rigoureuse, une énumération complète de ces idées, de ces principes, de ces lois. La méthode des anciens n'avait pas la rigueur de la nôtre; l'indication de ces choses est répandue, çà et là, dans les écrits d'Augustin. En premier lieu, il place toutes les vérités mathématiques. « La mémoire, qui est le souvenir de l'intelligence, renferme les propriétés et les lois innombrables du nombre et de la mesure, et nulle d'elles ne lui a été transmise par impression sensible, car elles ne sont ni colorées, ni so-

[1] *De Ordine*, lib. II, cap. II.
[2] *De Vera Relig.*, cap. XXXIX.

nores, ni odorantes, ni savoureuses, ni tangibles. J'ai bien entendu le son des mots qui les désignent, quand on en parle; mais autre est le son, autre est la réalité; l'un est grec ou latin; l'autre n'est ni grec, ni latin; elle ne connaît aucune langue. J'ai vu tirer des lignes aussi déliées qu'un fil d'araignée; mais il est un autre ordre de lignes qui se présentent sans images, sans que l'œil charnel les annonce; elles sont évidentes à l'esprit qui les reconnaît en l'absence de toute représentation corporelle. Les sons m'ont encore signalé les nombres nombrés; mais il n'en est pas ainsi des nombres nombrants, qui ne sont pas images, et qui, par conséquent, possèdent une réalité absolue. Rie de moi, qui ne me comprends pas; rieur, tu me fais pitié[1]. »

Ainsi voilà dans l'intelligence toutes les vérités qui sont les lois du monde physique. Mais il s'y trouve aussi les lois du monde moral. Augustin nous montre la règle de l'éternelle justice jusque dans la raison troublée et la conscience corrompue de l'impie. « Pourquoi l'impie a-t-il le droit de juger les hommes et leurs mœurs, de les approuver ou de les blâmer? Quelle autre règle de ses jugements a-t-il que celle même de la justice, quoiqu'il lui soit infidèle?... Il voit cette règle immuable, et il est changeant... Il voit cette règle pure et parfaite, et son esprit et son cœur sont livrés au désordre et à l'injustice[2]. »

Avec cette règle de justice, il y a aussi dans l'in-

[1] *Confess.*, lib. X, cap. XII, trad. de M. Moreau.
[2] *De Trinit.*, lib. XIV, cap. XV.

telligence tous les premiers principes des autres sciences, de la métaphysique, de la logique. A tous ces principes, à toutes ces lois, il faut joindre encore les idées typiques des êtres du monde; et toutes ces idées, tous ces principes, toutes ces lois, forment une seule et même vérité, objet de l'intelligence.

Quand Augustin contemple cette vérité qui réside dans l'intelligence, quand il en célèbre les caractères, quand il en cherche le principe, il est incomparable. Il vous échauffe et vous embrase; dès ce moment, la vérité vous apparaît comme le seul objet digne de l'aspiration de l'homme, et vous suivez avec transport le guide fidèle qui veut vous conduire à elle. Ce qui me frappe d'abord, c'est que la vérité, aperçue par mon intelligence, ne m'appartient pas; je ne l'ai pas faite; elle est un bien commun à tous les hommes. « Qui osera dire que la vérité est sa propriété? Il est aussi évident que la vérité est un bien commun qu'elle est vraie... La vérité n'est pas à moi, ni à vous, ni à un autre; elle est à nous tous, parce que nous sommes tous appelés à sa participation[1]. »

Nourriture, vie commune de toutes les intelligences, cette vérité est, en elle-même, éternelle, immuable et parfaite. *Veritas falsitatem nunquam patitur*[2]; *stabilis veritas*[3]; *erit veritas, etiam si mundus intereat*[4].

Patrimoine des intelligences, en elle-même éter-

[1] *De Lib. Arbit.*, lib. II, cap. x.
[2] *De Div. Quæst.*, 83, q. 1.
[3] *Confess.*, lib. XI, cap. VIII.
[4] *Solil.*, lib. II, cap. II.

nelle, immuable, absolue, parfaite, cette vérité pourrait-elle être l'âme elle-même, ou la raison en qui elle fait son apparition? Pour trouver la vérité, Augustin s'est élevé au-dessus des sens corporels, du monde extérieur; et, pour arriver à la source de cette vérité qui se montre à lui, doit-il s'arrêter à l'intelligence, à l'âme? Quoi! se demande Augustin, l'âme serait-elle la vérité? Non : « Autre chose est l'âme, autre chose est la vérité[1]... S'il y avait quelque égalité entre notre âme et la vérité, la vérité serait muable, car nos esprits voient la vérité tantôt plus, tantôt moins; et là est la preuve de leur imperfection; tandis que la vérité, toujours identique à elle-même, ne gagne rien lorsque nous l'apercevons mieux, ne perd rien lorsqu'elle se voile à nos yeux[2]. » Et cette vérité est notre règle, puisqu'elle doit gouverner toutes nos affirmations, toutes nos négations, nous conduire dans la route de toutes les sciences, et devenir l'inspiratrice de nos pensées et de nos sentiments. S'il en doit être ainsi, évidemment elle est au-dessus de nous; aussi nous allons à elle comme à notre fin; ce n'est pas elle qui vient à nous. « Confesse que tu n'es pas la vérité, s'écrie Augustin, car ce n'est pas elle qui te cherche; c'est toi, au contraire, qui la cherches comme ton bien le plus précieux[3]. » Donc, si tu veux trouver la source et le principe de la vérité, sors de toi-même; monte, monte au-dessus de toi-même; dépasse tout ce qu'il y a de meilleur en toi et dans le

[1] *De Div. Quæst.*, 83, q. 1.
[2] *De Lib. Arbit.*, lib. II, cap. XII.
[3] *De Vera Relig.*, cap. XXXIX.

monde; dépasse l'intelligence et la raison : *Transcende et te ipsum; sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere*[1].

Augustin cherche donc avec ardeur l'unité de toutes les vérités qu'il possède, parce que l'unité de la vérité est le dernier terme auquel la raison doit nécessairement arriver, et qu'elle ne peut s'arrêter qu'à cette unité. « Nous approuvons naturellement tout ce qui s'efforce de rester dans la forme de l'unité; nous désapprouvons tout ce qui s'éloigne de cette forme. Nous comprenons donc qu'il y a quelque chose qui remplit et réalise parfaitement l'idée de cette unité que nous retrouvons dans toutes les existences, quelque chose qui est cette unité elle-même. Et cette unité, c'est la vérité elle-même, c'est le Verbe dans le Principe, et Dieu en Dieu[2]. »

Voilà donc la vérité vivante, substantielle, infinie, la vérité principe et unité de toutes les vérités, la vérité-Dieu, qui se montre à Augustin dans sa puissance et la splendeur de sa lumière. Il l'a trouvée en s'élevant au-dessus du monde, au-dessus de lui-même. « Quoi! s'écrie-t-il, s'il n'y a rien au-dessus de la raison que ce qui est éternel et immuable, pouvez-vous hésiter à appeler Dieu cet éternel, cet immuable[3]? »

Augustin est donc arrivé au terme de sa méthode, de ses recherches, de ses travaux. Il a interrogé l'âme; il lui a demandé compte de ses facultés, de ses sensa-

[1] *De Vera Relig.*, cap. XXXIX.
[2] *De Vera Relig.*, cap. XXXVI.
[3] *De Lib. Arbit.*, lib. II, cap. VI.

tions, de ses idées, de ses principes, de ses lois. Les sens ne lui ont donné que des phénomènes individuels et fugitifs, dont il n'a pu tirer une seule vérité nécessaire; mais la raison en recèle de précieux trésors qu'elle lui a livrés; et de vérité en vérité, il est arrivé à la suprême et infinie vérité.

A côté de l'idée du vrai, il y a aussi, dans la raison, celles du beau et du bien, qui correspondent à notre faculté d'aimer. Augustin applique sa méthode à ces aspects nouveaux de l'âme et de l'existence. Je ne le suivrai pas dans ces applications nouvelles. Il prouve que nous portons en nous-mêmes une règle du beau et du bien, et que toute beauté, toute bonté imparfaites supposent nécessairement une beauté, une bonté parfaites et infinies où elles trouvent leur principe. Cette beauté, cette bonté parfaites et infinies sont le véritable objet du cœur de l'homme, de ses puissances aimantes. Il ne peut trouver le repos et le bonheur qu'en elles, comme la raison ne peut s'arrêter qu'à la vérité essentielle et substantielle elle-même. Dieu est donc le dernier terme de la méthode d'Augustin quand il s'applique à l'analyse des éléments du beau et du bien comme de ceux du vrai; Dieu est la fin de sa méthode comme de l'âme, du cœur et de l'esprit de l'homme[1].

Je ne puis résister au plaisir de vous montrer, dans un seul texte, toute cette méthode d'Augustin, animée, vivante, pleine d'attraits, pleine de charme. C'est l'aspiration ardente d'une âme attirée vers Dieu comme

[1] *De Lib. Arbit.*, lib. II, cap. XVI. — *De Trinit.*, lib. VIII, cap. VI; lib. IX, cap. VI; lib. XIV, cap. XV. — *Solil.*, lib. I, cap. I, II. — *Confess.*, lib. VII, cap. X.

vers le centre de la vérité, de la vie, du bonheur, et luttant encore contre les séductions des sens et les doutes de la raison.

« J'étais ravi vers vous par votre beauté ; mais, bientôt un poids malheureux me détachait de vous, et je retombais sur ce sol en gémissant, et ce poids, c'étaient les habitudes de la chair. Mais votre souvenir était toujours avec moi, et je ne doutais nullement que vous ne fussiez le seul être que je dusse aimer, quoique je fusse encore loin de pouvoir m'attacher à vous, parce que la chair corruptible appesantit l'âme, et que cette maison de boue fait retomber l'esprit et abat l'essor de ses pensées. J'étais encore certain « que, depuis la création de l'univers, vos vertus invisibles, votre puissance éternelle et votre divinité se révèlent à l'homme par l'intelligence de vos œuvres. » Je cherchais d'où me venait cette admiration éclairée de la beauté des corps célestes ou terrestres, et quelle règle m'offrait son appui lorsque, jugeant, selon la vérité, des objets muables, je disais : Cela doit être, cela ne doit pas être ainsi, et je découvris au-dessus de mon intelligence muable l'éternité immuable de la vérité. Et, montant par degré du corps à l'âme qui sent par le corps, et de là à cette faculté intérieure à qui le sens corporel annonce la présence des objets externes, limite où s'arrête l'instinct des animaux, j'atteignis enfin cette puissance raisonnable, juge de tous les rapports des sens. Et voilà que, se reconnaissant en moi sujette au changement, cette puissance s'élève à la pure intelligence, emmène ses pensées loin des troublantes distractions

de l'habitude ou de la fantaisie, pour découvrir quelle est la lumière qui l'inonde, quand elle déclare hautement l'immuable préférable au muable. Et cet immuable, d'où le connaît-elle? Si elle n'en avait nulle connaissance, elle ne le préférerait pas au muable, et n'atteindrait pas jusqu'à ce rayon de gloire qui aveugle, en passant, notre tremblant coup d'œil. Alors « vos perfections infinies se dévoilèrent à moi par l'intelligence de vos œuvres, » mais je n'y pus fixer mon regard émoussé. Rendu à ma faiblesse ordinaire, je n'avais plus avec moi qu'un amoureux souvenir, et le regret de n'avoir pu goûter au mets dont le parfum m'avait séduit[1]. »

Voilà la méthode d'Augustin, avec son mouvement, sa vie, et non pas sèche et pâle comme dans notre analyse. Mais oublions pour un moment ce charme, cette puissance, et portons sur elle un dernier jugement.

Envisagée comme procédé logique, cette méthode, si puissante et si féconde dans les mains d'Augustin, n'est pas autre que la dialectique de Platon. Il le déclare lui-même ; il fait le plus grand éloge de cette dialectique. « Elle nous apprend à apprendre et à enseigner ; par elle la raison se démontre et manifeste tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle veut, toute sa puissance. Elle rend compte de la science elle-même[2]. »

Augustin ne distingue pas avec plus de fermeté, de rigueur que Platon le sensible de l'intelligible. Il n'est pas plus convaincu que Platon de l'impossibilité

[1] *Confess.*, lib. VII, cap. XVII.
[2] *De Ordine*, lib. II, cap. XIII.

absolue de tirer l'intelligible du sensible; les sens et le monde extérieur ne sont pour lui, comme pour Platon, qu'une occasion, une condition de développement de l'intelligence. Celle-ci possède un organe, une faculté d'intuition qui la rend capable de saisir la vérité nécessaire et universelle parmi les phénomènes de ce monde. Sous tous ces rapports, Augustin ne me semble rien dire de mieux, rien de plus que Platon. Mais où il excelle, où il triomphe, c'est dans la connaissance, c'est dans le sentiment de l'objet et du terme de tout le mouvement dialectique, de l'être parfait et infini qui se révèle dans le dernier sanctuaire de l'âme. Prenez les plus grands textes de Platon, où il célèbre le beau, le juste, le bien, vous êtes saisis d'une émotion profonde; d'une admiration vive; et cependant vous vous demandez avec anxiété si ce beau, ce juste, ce bien, sont véritablement, pour Platon, le Dieu vivant, parfait, infini, ou simplement l'idéal; vous vous demandez si Platon a véritablement ramené toutes les perfections à l'unité indivisible de la substance divine. Dans Augustin, tous ces doutes disparaissent; vous êtes en présence d'uue lumière sans ombre, d'un éclat incomparable; la chaleur, le torrent de la vie, passent de son âme dans la vôtre; la réalité vivante de la perfection infinie se fait sentir à votre âme ravie; vous touchez au terme de toutes les aspirations de la raison et du cœur de l'homme. Il y a donc, sous le rapport de la sûreté et de la fécondité de la méthode, un progrès immense de Platon à Augustin.

Mais, sous un autre rapport aussi essentiel, nous allons constater le même perfectionnement.

Dans la méthode de saint Augustin, nous trouvons déjà sa théorie de la connaissance; mais, pour compléter celle-ci, nous devons chercher à pénétrer plus avant dans l'origine même de la connaissance; et quoique cette origine soit déjà visible par tout ce qui précède, il convient cependant de porter sur ce point décisif une plus grande lumière.

Il y a dans la raison des idées, des lois, des principes qui sont sa lumière, à l'aide desquels elle construit la science et remonte à la source suprême de toute vérité, de tout bien, de tout être. Mais ces idées, ces lois, ces principes, comment sont-ils dans l'intelligence? d'où proviennent-ils? A cette question, Platon, avait répondu par l'hypothèse de la réminiscence. Quelle solution Augustin donnera-t-il à ce grand et redoutable problème?

Elle est simple et grande comme le fait lui-même qui doit être expliqué. Vous demandez comment la vérité est dans l'intelligence, comment elle y naît. Augustin vous répond par un seul mot, mais qui renferme toute la philosophie et toute la dignité de l'esprit humain : « Elle y est par la présence même de la lumière de l'éternelle raison, dans laquelle nous voyons, autant que nous en sommes capables, toutes les vérités éternelles, nécessaires, immuables. » *Præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt*[1].

Ce grand fait de la présence dans l'âme de la lumière divine elle-même, Augustin l'explique en des

[1] *Retract.*, lib. I, cap. IV.

termes qu'on ne saurait trop peser : « La nature de l'âme intelligente a été établie par le Créateur, de telle manière qu'elle est naturellement unie aux choses intelligibles, et qu'elle les voit dans une certaine lumière incorporelle, comme l'œil organique voit les objets gisants dans la lumière matérielle, puisqu'il a été créé capable de recevoir cette lumière[1]. » Je serais infini si je voulais rapporter tous les textes où saint Augustin célèbre cette présence de la lumière divine à l'âme humaine, et cette union d'où proviennent la science et la sagesse; qu'un seul résume et remplace tous les autres.

« Pour toutes les choses que nous comprenons, nous consultons, non celui qui parle, ni le bruit extérieur de sa parole, mais la vérité qui est présente à l'esprit dans l'intérieur, quoique ce soit peut-être la parole qui nous avertisse de consulter. Or celui que nous consultons est le véritable maître qui instruit; c'est le Christ qui, d'après l'Apôtre, réside dans l'homme intérieur; c'est la vertu immuable de Dieu et la sagesse éternelle. Toute âme raisonnable la consulte; mais elle se communique à chacun, en proportion de sa préparation à la recevoir par la disposition de sa propre volonté, bonne ou mauvaise[2]. »

Il ne faudrait pas croire que, par ces dernières paroles, saint Augustin réserve la présence de la lumière divine aux âmes pures et saintes. Non, il s'agit ici d'un fait général, d'une loi de la raison. Les nom-

[1] *De Trinit.*, lib. XII, cap. XV.
[2] *De Magist*, cap. XI.

breux passages où le saint docteur enseigne que la lumière de l'éternelle justice éclaire les consciences criminelles, pour les porter à se condamner elles-mêmes, ne laissent aucun doute sur sa pensée [1]. D'ailleurs il s'est expliqué formellement sur ce sujet. Dans ses *Soliloques*, il avait semblé dire que Dieu ne manifeste la vérité qu'aux hommes purs : *Deus, qui nisi mundos verum scire voluisti.* Dans ses *Rétractations*, il reconnaît que ces expressions ont été défectueuses : « Je blâme ces paroles, dit le saint docteur, car il y a beaucoup d'hommes qui ne sont pas purs et qui cependant connaissent beaucoup de vérités [2]. » Il semble donc qu'il faut entendre, par cette disposition de la volonté qui nous prépare à la réception de la lumière divine, l'attention et l'application de l'esprit. Et cependant, comme les passions déréglées forment un obstacle à nos progrès dans la connaissance de la vérité, on peut aussi voir, dans cette préparation de la volonté, une disposition morale. En demandant cette pureté morale, saint Augustin ne se montre pas plus sévère que Platon, et il ne sort point, par cette exigence, des lois et des conditions naturelles de la connaissance [3].

Cette présence de l'éternelle raison à notre raison imparfaite est donc une loi naturelle et nécessaire de la

[1] Voy. Thomassin, *Dog. Theol.*, t. I, lib. III, cap. VII, X, XVIII.

[2] *Retract.*, lib. I, cap. IV.

[3] Nous croyons que les restrictions par lesquelles saint Augustin, dans le célèbre passage sur les idées que nous citerons bientôt, semble n'accorder la vue des idées qu'aux âmes saintes et pures, doivent être interprétées dans le sens que nous indiquons ici.

connaissance. Elle est la source de toutes les idées, de tous les principes nécessaires et universels, de toutes les vérités métaphysiques, comme de toutes les vérités morales. En mille endroits de ses œuvres, saint Augustin inculque cette doctrine, et il déclare qu'il n'a écrit le livre du *Maître* que pour « prouver que Dieu seul enseigne la science à l'homme, et qu'il n'y a qu'un seul maître, qui est le Christ[1]. »

Ici naît une question des plus hautes et des plus graves. Cette présence divine, qui éclaire et enrichit l'âme humaine, a-t-elle lieu sans aucun intermédiaire, est-elle immédiate? Recueillons les réponses de l'incomparable docteur :

« Entre notre esprit qui conçoit Dieu et la vérité, c'est-à-dire la lumière intérieure par laquelle nous les concevons, aucune créature n'est interposée[2]... L'homme intérieur qui participe à la sagesse est tellement fait à l'image de Dieu, qu'il se forme sans l'interposition d'aucune nature étrangère, et que rien n'est plus conjoint à Dieu : *nihil Deo conjunctius*... Notre âme est faite à l'image de Dieu, parce que, sans l'interposition d'aucune substance étrangère, elle est informée par la vérité elle-même... L'âme adhère à la vérité sans l'interposition d'aucune créature : *Hæret veritati nulla interposita creatura* [3]. L'intelligence est donc enseignée par la *vérité immuable* :

[1] *Retract.*, lib. I, cap. XII.
[2] *De Vera Relig.*, cap. ult.
[3] *Lib. de Div. Quæst.*, 83, q. 51. — Thomassin, *Dog. Theol.*, t. I, lib. III, cap. VII.

Quis porro docet nos, nisi stabilis veritas[1]? Par l'essence même de la vérité : *Ipsius veritatis essentia.* C'est Dieu, soleil secret de nos âmes, qui verse ses rayons à l'œil intérieur : *Hoc interioribus nostris luminibus jubar sol ille secretus infundit*[2].

Les grandes paroles que l'on vient d'entendre se rapportent évidemment à la vérité naturelle; et l'illustre Thomassin n'a pas hésité à leur attribuer ce sens.

Ainsi, d'après la théorie augustinienne de la connaissance humaine, la raison de l'homme est une participation de la raison de Dieu, et quand l'intelligence aperçoit quelque vérité nécessaire, universelle, immuable, quelque chose de Dieu l'éclaire, et il se fait entre elle et Dieu une admirable union. L'intelligence est la faculté de voir la vérité en Dieu, où elle réside, et la vision en Dieu devient la plus haute fonction de la raison.

Cette sublime doctrine avait des antécédents dans le monde. Platon connaissait des idées immuables et nécessaires, qui étaient la lumière de l'esprit; mais il hésitait sur la nature de ces idées. Comparez avec les hésitations et les doutes de Platon les convictions arrêtées, les paroles nettes, lumineuses et abondantes d'Augustin, et reconnaissez la supériorité de la source à laquelle ce dernier empruntait ses théories.

Après Platon, Philon avait enseigné la doctrine des idées, et il les avait réunies dans un Verbe créé, intermédiaire entre le monde et Dieu. Épris de l'amour

[1] *Confess.*, lib. XI, cap. VIII.
[2] *De Beatæ Vit.*, 35.

de la perfection infinie qu'il avait puisé dans la vie chrétienne, Augustin ne peut supporter cet intermédiaire qui n'explique rien, qui n'est bon à rien; il le supprime, il l'efface, et rétablit le rapport direct de l'âme avec la vérité divine.

Plotin enfin parlait aussi et beaucoup et noblement des idées; mais, avec son système de l'universelle identité, il n'aboutissait qu'à l'unité abstraite et morte, au chaos, au néant. Augustin est pur de toutes ces erreurs, et sa théorie est à la fois la plus grande et la plus simple, la plus poétique et la plus scientifique, la seule qui restera et qui sera l'héritage des plus grands et des meilleurs esprits.

Mais ce n'est point assez pour Augustin d'avoir mieux expliqué la partie divine de la raison que ne le firent aucun de ses prédécesseurs. Pour mieux faire comprendre la raison dans l'homme, son génie sublime, porté sur les ailes de la foi, va monter jusqu'à Dieu lui-même, le contempler dans sa vie interne et soulever un pan du voile qui couvre le Saint des saints.

Dans les idées et les principes qui éclairent notre raison, dans les lois nécessaires, universelles et immuables qui la dirigent, nous reconnaissons la présence même de Dieu en nous. Mais comment ces lois, ces idées, ces principes existent-ils en Dieu? Qui pourra le dire? Écoutons Augustin.

« Platon, le premier, a parlé des idées; il ne faudrait pas croire cependant que si le nom n'existait pas avant Platon, les choses mêmes qu'il appelle idées n'existassent pas ou ne fussent comprises par personne. Il n'est pas vraisemblable, en effet, qu'il n'y

ait eu aucun sage avant Platon, ou que ces sages n'eussent jamais compris ce que Platon appelle idées, quelque chose que ce soit; car il y a une si grande puissance dans les idées, qu'on ne peut jamais arriver à la sagesse sans les comprendre... Les idées sont certaines formes premières ou les raisons stables ou immuables des choses, qui n'ont point été formées parce qu'elles sont éternelles, toujours les mêmes, et qu'elles sont contenues dans l'intelligence divine. Et quoique ces idées ne naissent pas et ne meurent pas, elles sont cependant le modèle de tout ce qui naît et meurt..... Si on ne peut dire ni croire que Dieu a tout créé irrationnellement, il reste donc que toute chose a été créée par raison. Et la raison qui a présidé à la création de l'homme n'est pas la même que celle qui a présidé à la création du cheval; ce serait une absurdité de le penser. Chaque chose a donc été créée par une raison particulière. Mais où existent ces raisons, sinon dans la pensée du Créateur? Non, Dieu ne pouvait pas regarder un modèle hors de lui pour créer les choses; ce serait un sacrilége de le croire. Mais si les raisons de toutes les choses créées et possibles sont dans la pensée du Créateur, et qu'il n'y ait rien dans la pensée divine qui ne soit éternel et immuable, ces choses que Platon appelle *idées* existent, parce qu'elles sont éternelles et demeurent immuables; et tout ce qui existe n'est que par la participation à ces idées [1]. »

Et toute cette multiplicité infinie d'idées qui sont en Dieu n'est point contraire à l'inaltérable simplicité de son essence :

[1] *De Div. Quæst.*, 83, q. 46.

« Il est dit dans les divines écritures : L'esprit de la sagesse est multiple, parce qu'il contient en lui-même la multiplicité. Mais cette multiplicité qu'il renferme est lui-même, et cette multiplicité se résout dans la plus parfaite unité; car il n'y a pas plusieurs sagesses divines, mais une seule qui contient les trésors immenses et infinis des choses intelligibles, et qui renferme les raisons invisibles et immuables des choses visibles et muables qui ont été créées par elle[1]. »

Quand l'esprit humain a conçu que les types, les principes, les lois, objet et lumière de la raison, sont les pensées de Dieu même, et que cette multiplicité n'altère en rien l'essence inaltérable de l'unité infinie, alors il a atteint sa puissance; il marche dans la voie de la lumière. Vous ne trouverez rien dans Platon, j'ose le dire, de comparable pour la profondeur, la force, la clarté, la simplicité, la vérité, aux deux textes que je viens de vous lire, et, sans rien enlever à la gloire de ce génie presque divin, il faut convenir cependant que le Platon chrétien est supérieur au Platon païen, de toute la supériorité du christianisme sur le paganisme.

Si nous avons pu constater un progrès réel accompli de Platon à saint Augustin, si la méthode atteint plus sûrement son but, si la théorie de la raison est plus profonde et plus solide, reconnaissons que tous ces perfectionnements tiennent à un développement de la connaissance de Dieu, qui éclaire la nature de l'homme; et tout ce progrès, c'est le christianisme.

[1] *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. x.

Augustin n'a pas plus de génie que Platon; sous plusieurs rapports même, il lui est inférieur; mais il s'inspire à une source plus haute et plus sainte. C'est le christianisme qui épure, élève et complète le génie d'Augustin. Il est vrai que nous venons d'étudier uniquement les lois naturelles et essentielles de la connaissance humaine; nous n'avons pas dépassé l'ordre naturel, et Augustin, dans toutes les paroles qu'il nous a fait entendre, n'explique que cet ordre. Et cependant, derrière cet ordre naturel si beau, si magnifique en lui-même, on sent, dans Augustin, le souffle et la vie de la pensée chrétienne; on reconnaît l'inspiration des dogmes du christianisme, de sa grâce, de son amour; et c'est là ce qui fait la supériorité et la perfection des théories augustiniennes de la connaissance humaine. Preuve admirable de la nécessité d'unir la raison à la foi. Et quel exemple plus noble et plus beau de la fusion harmonieuse de ces deux choses, de ces deux vies, que l'esprit et le cœur du grand Augustin!

Je m'arrête. Aujourd'hui nous avons comparé saint Augustin avec Platon; vendredi prochain nous comparerons saint Thomas avec Aristote.

La doctrine de saint Augustin sur la raison humaine est généralement celle des Pères et des docteurs de l'Église. Rien n'eût été plus facile que de placer ici leurs témoignages. Mais ce volume se serait trouvé démesurément grossi, et nous serions sorti des limites que nous nous sommes imposées dans cet ouvrage. On trouvera ces témoignages réunis dans le tome I[er] des *Dogmes théologiques* de Thomassin, surtout livre I et III.

CINQUIÈME LEÇON.

SAINT THOMAS D'AQUIN.

Théorie de la connaissance. — Point de départ dans la maxime péripatéticienne : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu.* — Comment saint Thomas entend cette maxime. — La part des sens et de l'intelligence dans la formation de la connaissance. — L'intelligence passive et l'intelligence active. — L'universel; son origine et sa nature. — Théorie des idées. — Difficulté de concilier entre eux les principes de saint Thomas sur la connaissance humaine.

Dans l'époque que saint Augustin résume, l'immense majorité des écrivains ecclésiastiques et des Pères admettait la théorie platonicienne de la connaissance humaine. Partie de cette donnée, la philosophie chrétienne, qui déjà s'était élevée si haut avec saint Augustin, se serait perfectionnée et complétée par les progrès du temps. Mais il en devait être autrement. Le monde ancien, qui résistait à l'action transformatrice du christianisme, était condamné. L'ancienne civilisation devait périr pour faire place à une civilisation nouvelle; et les barbares furent les exécuteurs des arrêts de l'éternelle justice. Pendant l'invasion et longtemps après, sous l'anarchie féodale,

la culture intellectuelle fut presque délaissée; une espèce de nuit scientifique se répandit sur l'Europe. Cependant l'Église conservait tous les germes d'une restauration sociale, et la préparait peu à peu par son action civilisatrice. La philosophie ne pouvait manquer de renaître; elle renaquit en effet, et ce ne fut pas sous les auspices de Platon, mais sous ceux d'Aristote. Certes je suis bien loin de contester les avantages que les nations modernes ont retirés de leur éducation aristotélicienne. La logique du Stagirite fut une gymnastique spirituelle qui vint tremper le génie intellectuel de l'Europe chrétienne. Mais ce règne absolu d'Aristote sur les écoles, pendant tout le moyen âge, eut de graves inconvénients.

La première époque philosophique du moyen âge nous présente la querelle des universaux, et les trois écoles qui se livraient bataille, celles des nominaux, des réalistes et des conceptualistes. Cette querelle, qui n'était que l'éternel problème de la connaissance humaine, ne se rattachait qu'indirectement à Aristote; elle était née d'une phrase de Porphyre, traduite par Boëce.

Saint Thomas d'Aquin, qui sut se tenir également éloigné des excès des réalistes et des nominaux, fut la plus haute expression de la philosophie et de la théologie scolastiques. C'est à ce grand homme que nous allons demander la plus importante théorie de la connaissance humaine que le moyen âge ait produite.

Mais, dans saint Thomas, il faut distinguer le philosophe du théologien. La théologie s'élève, avec lui, à une hauteur incomparable; il n'y a pas de théolo-

gien plus grand que saint Thomas. Sa vaste science, l'exactitude de sa doctrine, la sainteté de sa vie, la beauté et l'utilité de ses œuvres, lui ont acquis, dans l'Église, une autorité qu'il ne partage qu'avec saint Augustin. Mais son autorité, comme philosophe et comme physicien, est bien moindre. En philosophie, tour à tour disciple d'Aristote et de saint Augustin, il veut concilier leurs doctrines. Et il est évident que le système d'Aristote, même amendé par saint Thomas, ne mérite pas une foi aveugle, et ici nous sommes libres de nos critiques et de notre choix. Je ne crois donc pas manquer de respect à ce grand esprit en discutant sa théorie de la connaissance. Nous verrons ce qu'il doit à Aristote, ce qu'il doit à saint Augustin, et nous essayerons d'apprécier la conciliation qu'il a voulu opérer. La matière est une des plus délicates et des plus difficiles que nous puissions traiter dans cette chaire, et si votre indulgence m'est toujours nécessaire, c'est surtout aujourd'hui que je la réclame.

La doctrine de saint Thomas, comme toutes les doctrines, a son préambule, qui consiste dans la réfutation de la théorie des idées innées et de celle de l'intuition directe de la vérité dans l'éternelle raison. Le saint docteur paraît confondre la doctrine des idées innées avec la théorie platonicienne de la réminiscence, et il rejette l'intuition directe de la vérité dans l'éternelle raison, surtout par des considérations théologiques que nous apprécierons plus tard [1].

[1] Pars prima, q. 84.

Après la critique, vient l'exposition. Saint Thomas reste fidèle au drapeau d'Aristote et part du principe péripatéticien : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*. Ce principe, il le répète fréquemment comme une maxime fondamentale ; il l'inculque, autant qu'il est en lui, dans l'esprit de ses lecteurs. Il admet avec Aristote qu'il n'y a pas de pensées sans images et que l'intelligence est d'abord comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit [1]. Les sens et la sensation ne sont pas simplement, pour saint Thomas, les conditions, les causes occasionnelles de nos connaissances spirituelles. Il s'en explique de la manière la plus formelle dans le quatrième article de la question 84e de la *Somme*. « Si on dit que notre âme a besoin des sens pour comprendre, et qu'ils sont des excitateurs qui la portent à diriger son attention vers les objets dont elle a reçu les espèces intelligibles par le moyen des principes séparés, ce n'est pas attribuer aux sens une action suffisante..... Si on dit encore, ajoute-t-il un peu plus bas, que les sens sont nécessaires à l'âme, parce qu'ils l'excitent à se tourner vers l'intelligence active dont elle reçoit les espèces, cette hypothèse est encore insuffisante [2]. » Quelques expressions de ce texte n'en doivent pas rendre le sens obscur pour nous. Dans le langage de saint Thomas, les espèces intelligibles sont les idées intellectuelles, et les principes séparés désignent les substances dégagées de toute matière, qui pourraient par elles-mêmes communiquer la vérité à l'âme. Il s'agit donc ici très-certainement des

[1] Pars prima, q. 84, art. 3.
[2] *Ibid.*, art. 4.

vérités intelligibles, et saint Thomas affirme très-explicitement que les sens ne sont pas simplement la condition ou l'occasion de leur développement dans l'intelligence. Et quelle raison donne-t-il de cette opinion? Les sens, dit-il, ne pourraient être excitateurs ou moniteurs qu'autant que l'âme serait endormie et aurait oublié la vérité connue dans une vie antérieure à son union avec le corps. On voit ici une allusion à l'hypothèse platonique de la réminiscence, et saint Thomas a parfaitement raison de la repousser. Mais elle n'a rien de commun avec la doctrine qui considère les sensations comme une condition et non pas comme une cause du développement de l'intelligence. En raison de la double nature de l'homme, le Créateur a pu attacher la perception des vérités intelligibles occasionnellement aux modifications de la sensibilité, et lorsqu'un sens manque ou qu'il est oblitéré, on conçoit parfaitement des lacunes dans l'intelligence, et même l'absence de toute une classe d'idées, sans qu'on puisse en rien conclure contre la doctrine qui réduit la sensation au rôle de simple condition ou d'occasion. Saint Thomas fait aux sens une part plus importante, il leur attribue un rôle beaucoup plus considérable. *Les choses sensibles*, dit-il, *sont, en quelque sorte, la cause matérielle, ou la matière de la connaissance intellectuelle*[1]. Les sens nous fournissent donc la matière de toutes nos connaissances spirituelles. Cependant il ne faudrait pas voir dans cette assertion le pur sensualisme. Saint Thomas est bien loin de tomber

[1] Pars prima, q. 84, art. 6.

dans une erreur aussi grossière. Comme son maître Aristote, il attribue à l'intelligence une part très-considérable, la part principale dans la formation de nos connaissances spirituelles [1]. Il déclare, de la manière la plus formelle, que les choses sensibles ne sont pas la *cause parfaite et totale* de la connaissance intellectuelle : *Intellectiva cognitio fit a sensibili, non sicut a perfecta et totali causa, sed potius sicut a materia causæ* [2].

Voici donc, selon saint Thomas, la première génération de nos connaissances intellectuelles. Nos sens reçoivent l'impression des objets; ces impressions sont des images des objets que saint Thomas, avec toute la philosophie du moyen âge, appelle *espèces sensibles*. Ces images, ces formes sensibles, sont transmises par les sens extérieurs au sens interne et commun qui les accueille et les réunit dans une certaine unité. La fantaisie ou l'imagination sert à retenir ces formes sensibles; la mémoire, à les conserver. Ces facultés communiquent ensuite les formes au jugement, qui, en établissant entre elles des comparaisons, apprécie leurs *intentions* ou qualités [3].

Ces diverses facultés, le sens commun ou interne qui recueille dans l'unité d'impression la diversité des sensations, l'imagination qui les retient, la mémoire qui les conserve, le jugement qui les compare, appartiennent à l'intelligence passive. Le grand docteur remarque, en effet, que penser étant éprouver ou souffrir quelque chose, c'est avec raison qu'on consi-

[1] Pars prima, q. 84, art. 6.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, q. 78, art. 4.

dère l'intelligence comme passive[1]; *cum intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva.*

Mais cette intelligence passive ne nous donnerait que des connaissances secondaires; par elle seule, nous serions entièrement incapables de nous élever à la vraie science. Il y a dans l'âme une bien autre puissance que cette passivité. Il s'y trouve une activité essentielle qui devient la source de toutes nos connaissances intellectuelles. Saint Thomas reproduit encore ici la doctrine d'Aristote[2]. Nous avons vu le Stagirite distinguer profondément l'intelligence active de l'intelligence passive, et attribuer à la première le rôle principal dans la formation de nos connaissances.

Comment cette intelligence active va-t-elle procéder pour dégager les *espèces intelligibles* des *espèces sensibles*, ou, en d'autres termes, les idées des sensations?

Mais, avant d'entrer dans cette nouvelle question, rendons-nous compte de la nature de ces espèces sensibles. Il existait dans l'antiquité, et on rencontre dans les temps modernes une opinion singulière qui, pour expliquer la perception des objets externes à l'âme, place, entre l'âme et ces objets, des intermédiaires, subtiles émanations des corps, corpuscules volatiles qui, s'échappant de l'objet extérieur, viennent en quelque sorte se loger dans nos sens, et nous donnent la perception de cet objet. Ces intermédiaires sont comme des messagers, des représentants, des substituts, *vicarii*, des objets; et nos sens ne perçoivent im-

[1] Pars prima, q. 79, art. 2.
[2] *Ibid.*, art. 3.

médiatement que ces espèces. Cette bizarre doctrine a été faussement attribuée à Aristote. Saint Thomas savait fort bien qu'elle n'appartenait pas à ce maître célèbre, qui l'a combattue dans son *Traité de l'âme*[1]. Il la rapporte à son véritable auteur, à Démocrite : *Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones.* A l'exemple d'Aristote, saint Thomas rejette la frivole hypothèse des corpuscules intermédiaires. Que sont donc pour lui ces espèces sensibles qui jouent un si grand rôle dans sa théorie ?

Les corpuscules émanés des objets extérieurs étant condamnés par saint Thomas, les espèces sensibles ne semblent être pour lui que des similitudes, des copies, des images des objets naturels imprimées dans l'âme. Il définit la sensation, *receptio per animam sensitivam speciei sensibilium.* Ces espèces sont, en quelque sorte, spiritualisées dans l'âme : « La forme sensible existe d'une manière dans la chose extérieure à l'âme, et d'une autre manière dans le sens interne, qui reçoit les formes sensibles sans matière, ainsi la couleur de l'or sans l'or lui-même[2]. »

Il y aurait plusieurs réflexions à faire sur cette psychologie; on pourrait sans doute chercher la raison de ces intermédiaires d'un autre genre, et démontrer l'inanité de cette hypothèse[3]. Mais je me hâte vers le but que nous poursuivons.

Voilà donc la matière sur laquelle va s'exercer l'activité de l'âme; voilà la matière d'où elle va extraire

[1] *Traité de l'âme*, liv. I, ch. II.
[2] Pars prima, q. 84, art. 1.
[3] Voir la huitième leçon.

ses connaissances spirituelles, des images sensibles, en quelque sorte dégagées de matière. L'intelligence active va s'appliquer à ces images; elles les rendra intelligibles; *facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia;* et, par elles, dans un objet particulier, elle apercevra la nature universelle : *Necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*[1].

L'objet propre de l'intelligence, c'est l'universel, le nécessaire, l'absolu, l'immuable, le parfait. Saint Thomas tient ici le langage de saint Augustin, d'Aristote, de Platon. Sans nier et sans exclure la science des choses physiques, il reconnaît que la science supérieure a pour objet l'universel et le nécessaire. Mais cet universel et ce nécessaire, il veut le trouver, comme Aristote et à sa suite, dans le particulier et le contingent. Pour extraire cet universel du particulier, ce nécessaire du contingent, le procédé qu'il emploie est encore celui d'Aristote, l'abstraction et la généralisation[2], l'abstraction qui retranche des objets sensibles tous leurs caractères particuliers pour ne laisser sub-

[1] Pars prima, q. 84, art. 7.

[2] *Intellectus noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem a materia (individuali); quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Ibidem*, q. 86, art. 1. *Facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam*. Q. 84, art. 6. *Oportet dicere quod in ipsa (anima) sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia*. Q. 79, art. 4. *Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ibidem*, art. 5.

sister que les caractères communs, la généralisation qui réunit tous ces caractères communs dans une idée générale. Au moyen âge, il semble qu'on a entendu principalement sous ce nom d'universel les idées de genre, d'espèce, de propre et d'accident. L'idée de genre, par exemple, est celle d'animal ; l'homme, dans ce genre animal, représente l'idée d'espèce; l'individu homme, celle du propre; et l'individu avec telle ou telle qualité, celle de l'accident. Il est certain que les éternelles disputes du moyen âge sur les universaux ont roulé sur ces quatre choses. Mais, au sens d'Aristote, l'universel a une bien autre compréhension, et il embrasse toutes les idées et tous les premiers principes qui sont la source de nos sciences. Ces idées, ces principes, d'après Aristote, se forment aussi par l'abstraction et la généralisation, qui sont les fondements de l'induction ; nous l'avons vu dans l'avant-dernière leçon ; et le moyen âge et saint Thomas, pour être conséquents avec eux-mêmes, ne pouvaient pas avoir, à cet égard, une autre opinion que celle de leur maître. Du reste, le saint docteur s'en est expliqué dans son livre *De Magistro*. Parlant de l'acquisition de la science, « il faut admettre, dit-il, comme préexistant en nous, certains germes des sciences, qui sont *les notions premières que l'intelligence se forme tout de suite par les images qu'elle tire des choses sensibles*[1].

[1] *Dicendum est de scientiæ acquisitione, quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas.* De Magistro, art. 1.

Ainsi, d'après la philosophie péripatéticienne du moyen âge, toutes les idées universelles, tous les premiers principes qui sont dans l'intelligence, proviennent des sensations et du travail de l'intelligence sur les sensations. Quoiqu'elle en fournisse la matière, la sensation seule ne donnerait pas les connaissances spirituelles ; l'action de l'intelligence est nécessaire pour dégager des sensations les connaissances. Et l'espèce de transformation qui s'opère est telle, que « l'intelligence connaît les corps d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire. Car, ajoute saint Thomas, « le mode de l'action est toujours selon le mode de l'agent[1]. » Toute cette doctrine est résumée dans cette proposition fondamentale que nous avons déjà transcrite, mais que nous comprendrons mieux maintenant : *Intellectiva cognitio fit a sensibili, non sicut a perfecta et totali causa, sed potius sicut a materia causæ.*

Cette intelligence active, qui possède une lumière en elle-même, et remplit un si grand rôle dans l'acquisition de nos connaissances, est bien noble et bien grande aux yeux du saint docteur. Elle avait paru aussi très-excellente à son maître, qui, à l'encontre des principes et de l'esprit d'une théologie séparant entièrement Dieu du monde, en avait fait quelque chose de divin, une sorte d'émanation divine. Le docteur chrétien ne pouvait pas rester au dessous du philosophe païen. De même que la théologie de saint Thomas est infiniment supérieure à celle d'A-

[1] Pars prima, q. 84, art. 1.

ristote, sa philosophie doit élever plus haut encore la dignité de l'intelligence. Qu'est-ce donc que cette intelligence active à laquelle il attribue une puissance qui paraît impossible et contradictoire, celle de tirer le nécessaire du contingent, l'universel du particulier, l'absolu du relatif, le parfait de l'imparfait? « La puissance intellectuelle de la créature n'étant pas l'essence de Dieu, elle ne peut être qu'une participation de ressemblance avec lui, qui est l'intelligence suprême. C'est pour ce motif que la puissance intellectuelle de la créature est appelée une certaine lumière spirituelle, partie, pour ainsi dire, de la lumière incréée, soit qu'on l'entende de la puissance naturelle, soit qu'on le comprenne de quelque perfection surnaturelle de grâce ou de gloire [1]. »

Voilà une noble et grande idée de l'intelligence humaine, et cependant, selon le saint docteur, cette intelligence est d'abord comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit; cette intelligence n'a point d'idées sans images; tout ce qui est en elle idée a été d'abord sensation, et la sensation est la matière première des connaissances spirituelles. Comment concilier la grandeur de cette intelligence, rayon échappé de l'éternelle lumière, avec la bassesse de ces origines!

Aussi cette noblesse divine de l'intelligence lui sert bien peu, puisqu'elle n'arrive pas à la vraie connaissance des êtres spirituels. « Elle ne connaît les choses incorporelles dont il n'y a pas d'images, *que par une sorte d'analogie*, en les comparant aux corps sen-

[1] Pars prima, q. 12, art. 2.

sibles dont les images sont en nous. Ainsi nous comprenons la vérité en considérant la chose qui la fait naître en nous. Nous connaissons Dieu comme cause; nous savons qu'il est au-dessus de tout et qu'il est infiniment éloigné de tous les autres êtres. Pour les autres substances spirituelles, nous ne pouvons les connaître ici-bas qu'en les éloignant ou en les rapprochant des choses corporelles[1]. » Faut-il conclure de ce passage qu'il n'y a pas dans notre connaissance naturelle une seule idée purement spirituelle, pas même celle de la justice, pas même celle de la vérité? Refuserons-nous le caractère de simplicité parfaite à l'idée de la perfection infinie, à l'idée même de Dieu? Certes, voilà des doutes bien pénibles et de tristes questions, qui sortent nécessairement de la doctrine péripatéticienne. D'un autre côté, nous avons vu que saint Thomas met dans l'intelligence une connaissance immatérielle, nécessaire et universelle des objets matériels; et pour le saint docteur, la connaissance des choses invisibles ne peut pas être d'un ordre inférieur. Mais il est difficile de bien se rendre compte de cette doctrine qui s'éloigne, il faut en convenir, de celle de saint Augustin. L'avons-nous bien comprise? Examinons encore; peut-être trouverons-nous plus de lumière dans la théorie des idées.

« On doit nécessairement admettre des idées en Dieu, dit le saint docteur. Le mot *idée* vient du grec *ἰδέα*, et signifie en latin *forma*. On entend donc par idées les formes des choses qui existent en dehors des

[1] Pars prima, q. 84, art. 7.

choses elles-mêmes. Or la forme ainsi conçue peut être considérée sous un double rapport. On peut l'envisager ou comme l'exemplaire, le type de la chose même, ou comme le principe de la connaissance qu'on en a, parce qu'on ne connaît un objet qu'autant qu'on en a la forme dans l'esprit. Selon cette double acception du mot, nous allons démontrer qu'en Dieu il y a des idées. En effet, dans tout ce qui n'est pas l'œuvre du hasard, il faut nécessairement admettre une forme qui soit la fin de la création de chaque être. Ainsi un agent ne peut faire une chose qu'autant qu'il en a la forme ou l'image en lui-même. Et il peut posséder cette forme ou cette ressemblance de deux manières : 1° dans la constitution matérielle même de son être, comme tous les êtres qui agissent d'après les lois de la nature physique : c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, et que le feu produit le feu ; 2° dans sa constitution intellectuelle, comme dans les êtres qui agissent par l'intelligence : c'est ainsi que l'image d'une maison préexiste dans l'esprit de celui qui l'a construite. Et on peut dire que cette image est l'idée de la maison, parce que l'architecte a eu l'intention de faire une maison d'après un dessin qu'il a conçu. Or, le monde n'étant pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intelligente, qui est Dieu, il faut donc reconnaître que la forme qui a servi de modèle au monde créé existe dans l'entendement divin, et qu'en Dieu il y a des idées, puisque c'est dans cette forme que la nature de l'idée consiste[1]. » Le saint docteur

[1] Pars prima, q. 15, art. 1.

démontre ensuite qu'en Dieu il y a plusieurs idées, parce qu'il ne pourrait avoir l'idée de l'ensemble du monde, sans posséder en même temps la raison propre de toutes les parties qui le constituent. S'il y en a plusieurs, il y en a une infinité, et cette multitude infinie de choses contenues dans l'intelligence divine ne nuit en rien à sa simplicité. « C'est ce qu'on peut rendre ainsi sensible : Dieu connaît parfaitement son essence, et il la connaît par conséquent de toutes les manières dont elle peut être connue. Or elle peut être connue non-seulement en elle-même, mais encore dans les divers degrés de ressemblance et de participation qu'elle accorde aux créatures. Chaque créature tenant sa nature, son existence propre de la manière dont elle participe à quelque ressemblance de l'essence divine, il s'ensuit que Dieu, en connaissant son essence comme pouvant avoir sa ressemblance dans telle créature, connaît en même temps la nature propre de cette créature et en possède l'idée. Il est donc manifeste que Dieu a plusieurs idées, puisqu'il connaît chaque chose dans sa nature propre[1]. »

Vous reconnaissez ici, messieurs, la haute doctrine de saint Augustin, qui a corrigé et complété celle de Platon. Dans saint Augustin, comme dans Platon, la doctrine des idées a la connexion la plus étroite avec la théorie de la connaissance humaine ; elle en est la suprême explication. Pour Platon et pour saint Augustin, les idées sont l'objet le plus élevé de la connaissance humaine et la vraie lumière de l'esprit, et

[1] Pars prima, q. 15, art. 2.

saint Augustin, dépassant Platon, nous montre, au sein de nos âmes, dans cette lumière des idées, la lumière divine elle-même, par laquelle nous apercevons toutes les vérités nécessaires, universelles et immuables. Les sens et les sensations ne sont donc qu'une condition nécessaire de l'exercice de l'intelligence, et non pas la matière de toutes les connaissances.

Saint Thomas ne peut pas faire la même application de la doctrine des idées. C'est un dogme de sa théologie qui n'a pas une souveraine importance dans sa théorie de la connaissance naturelle. Il la rapporte tout entière à l'activité de l'intelligence, qui, par sa puissance d'abstraction et de généralisation, transforme les sensations en connaissances spirituelles. Est-il besoin alors de recourir aux idées divines, aux raisons éternelles? Le saint docteur refuse à l'âme l'intuition des idées et des raisons éternelles, parce que cette intuition impliquerait, dit-il, celle de l'essence divine, don sublime qui appartient à l'ordre surnaturel. Mais saint Augustin, comme saint Thomas et tous les théologiens catholiques, réserve à la grâce et à la vie future la vue intuitive de l'essence divine telle qu'elle est en elle-même, et il ne croit pas s'écarter de cette doctrine nécessaire en admettant la participation de l'intelligence aux idées, aux raisons éternelles. En effet, cette participation n'implique pas du tout la vue de l'essence divine en elle-même; nous le prouverons plus tard [1]. La vision en Dieu des vérités nécessaires est, selon le grand évêque d'Hippone, la

[1] Voyez la douzième leçon.

loi de la connaissance spirituelle; et saint Thomas ne nous paraît pas rendre avec une entière exactitude la pensée de saint Augustin, lorsqu'il réserve cette vision aux âmes sanctifiées. Mais il est pleinement d'accord avec saint Augustin, comme avec la raison elle-même, lorsqu'il établit que nous ne voyons pas toutes choses en Dieu, et, en particulier, les faits contingents.

Saint Thomas s'est à peine écarté de saint Augustin sur la question principale qu'il s'en rapproche aussitôt. Après avoir nié, dans la vie présente, la vision objective des raisons éternelles, il la rétablit en un sens. « Une chose étant connue dans une autre, quand elle est connue dans le principe même de cette connaissance... en ce sens, il est nécessaire de dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles; car c'est à leur participation que nous devons toutes nos connaissances. En effet, la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien autre chose qu'une participation par ressemblance de la lumière incréée qui renferme les raisons éternelles[1]. »

Saint Thomas nous ramène donc à l'intelligence active, qui est, en effet, tout le pivot de sa théorie de la raison. Mais c'est ici précisément que la doctrine du saint docteur ne nous paraît ni entièrement claire, ni entièrement conséquente. Que faut-il entendre par cette *lumière intellectuelle* que saint Thomas place dans la raison? Est-elle créée? Le saint docteur ne l'affirme pas. Si elle n'est pas créée, est-elle une vraie participation à la lumière divine et incréée? Alors comment

[1] Pars prima, q. 84, art. 5.

refuser d'admettre la vision des vérités nécessaires et des raisons éternelles selon le sens de saint Augustin? Les raisons éternelles sont-elles différentes de la lumière éternelle? Et pourquoi le docteur du treizième siècle se séparait-il de celui du cinquième?

Faut-il entendre, par cette *ressemblance de la lumière incréée*, une puissance créatrice, en quelque sorte, donnée à l'intelligence humaine, et qui la rendrait apte à tirer d'elle-même et des sensations, à l'imitation de l'éternelle génération des idées en Dieu, les vérités nécessaires, absolues, immuables et universelles? Mais, si ces vérités sont une production de la pensée humaine, l'effet est plus grand que la cause; il la dépasse; il est meilleur qu'elle; nous créons le nécessaire, l'universel, et les notions les plus claires de la raison se trouvent renversées. L'intelligence peut apercevoir les vérités nécessaires; les créer ou les produire, même à l'aide de l'abstraction et de la généralisation, jamais!

Les principes de saint Thomas sur la connaissance humaine paraissent donc difficiles à saisir et à concilier entre eux. Essayons de nous rendre compte de cette difficulté.

Saint Thomas est disciple d'Aristote; il emprunte à ce maître sa théorie de la connaissance qui fait tout dériver de la sensation par le travail de l'intelligence humaine sur les données sensibles; et ce travail consiste dans l'abstraction, la généralisation, l'induction. Au moyen de ces procédés, Aristote arrive à l'universel, qui, selon lui, est contenu dans le particulier, dont il est inséparable. Cette opinion de la présence

de l'universel dans le particulier pouvait sembler plausible à un philosophe qui ne reconnaissait ni la création ni un Dieu créateur, à un philosophe qui admettait l'éternité de la matière et de la forme toujours unies, toujours inséparables. Et cependant c'est là, c'est dans cette fusion de l'universel et du particulier qu'échoue le génie d'Aristote; car le nécessaire n'est pas le contingent, l'absolu n'est pas le relatif, le parfait n'est pas l'imparfait, l'infini n'est pas le fini. On ne peut les confondre sans aboutir à l'identité universelle, c'est-à-dire au chaos et au néant. Saint Thomas a suivi Aristote jusqu'à ce point d'admettre que l'universel existe dans le particulier, puisqu'il veut l'en tirer par le procédé de l'abstraction et de la généralisation. Et peu importe que l'universel soit supposé exister ou dans l'objet externe, ou dans le sujet lui-même. Dans l'un et l'autre cas, on rencontre toujours la même impossibilité de les unir et de les fondre ensemble.

Disciple d'Aristote, saint Thomas est, en même temps, disciple de saint Augustin et sublime théologien. A ce double titre, saint Thomas admet l'existence de l'universel en Dieu, où il est les raisons éternelles de toutes les choses créées et possibles. A ce double titre encore, il reconnaît une certaine participation de l'intelligence humaine à la lumière de l'éternelle vérité, sans donner peut-être une explication suffisante de ce qu'il entend par cette participation. Mais, si l'intelligence humaine participe d'une manière quelconque à la lumière de la raison incréée et infinie, c'est cette lumière qui éclaire véritablement notre

intelligence; c'est en elle que l'homme aperçoit les vérités nécessaires, absolues, immuables, ces vérités qu'il n'a pas faites, mais qu'il voit, ces vérités qui s'imposent à sa raison avec une autorité souveraine. J'aurais en moi une lumière divine, et je chercherais l'origine de mes connaissances spirituelles dans quelques obscures et fugitives sensations! Elles peuvent être les conditions du développement de l'intelligence; sa cause, jamais. L'expérience peut donner des faits. des vérités nécessaires et universelles, jamais. Mais alors le système d'Aristote succombe, et la partie purement péripatéticienne de la théorie de saint Thomas périt avec le système dont elle n'est que la reproduction.

La conciliation tentée par le saint docteur n'a pas réussi. Il a reçu d'Aristote et de son école un principe insuffisant pour expliquer l'intelligence humaine. La sensation et l'expérience ne donneront jamais l'origine du nécessaire, de l'absolu, de l'universel, de l'infini qui sont dans la raison. Saint Thomas le comprend lorsqu'il invoque la lumière de l'infinie raison, manifestée à notre raison bornée; et alors il parle souvent un langage que saint Augustin aurait avoué. Mais, comme il conserve toujours le principe péripatéticien, *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, et reste toujours fidèle à la théorie péripatéticienne de l'abstraction, il ne nous paraît plus d'accord avec lui-même.

Ces défaillances philosophiques doivent-elles nous étonner? Avec toute la puissance et la sainteté de son génie, saint Thomas était de son siècle. Quel est

l'homme, quelque grand qu'il soit, qui échappe entièrement à l'influence de son temps? Saint Thomas, certes, était fait pour dominer le sien, et quelle domination fut mieux justifiée que la sienne? Mais, en instruisant son siècle, en l'élevant à sa hauteur, il lui payait un tribut. C'est la condition humaine, et il n'y a rien là qui puisse diminuer ni notre respect, ni notre admiration pour le prince de la théologie. Nulle part elle n'a été plus profonde, ni plus sublime; et les écrits de l'incomparable docteur sont l'éternel honneur de cette science.

Il semble aussi que Dieu a voulu nous montrer, par cet exemple, qu'un homme, un siècle, une époque, ne contiennent pas l'esprit humain tout entier, ni toute la science. La force et la richesse intellectuelles s'accroissent avec les âges. Le dix-septième siècle opérera la réforme nécessaire d'une scolastique abusive, sortie d'Aristote. Une philosophie plus profonde et plus élevée, plus sobre et plus sage, remplacera une métaphysique dégénérée. Mettons à profit les leçons de la Providence et du temps, qui est son ministre. Aucune époque, aucun homme, nè méritent un culte exclusif, qui ne doit s'adresser qu'à la vérité et à Dieu.

SIXIÈME LEÇON.

DESCARTES ET SA MÉTHODE.

Nécessité d'une réforme philosophique. — Méthode de Descartes. — Jugements divers et opposés sur cette méthode. — Nécessité de l'examiner. — Préjugés en faveur de la méthode de Descartes. — Doute méthodique, son vrai caractère. — Règle de l'évidence et sa justification. — Lacunes dans la méthode de Descartes.

Dans notre dernière leçon, nous avons annoncé une réforme philosophique. Elle était nécessaire, parce qu'Aristote et sa métaphysique exerçaient sur les écoles une autorité beaucoup trop absolue, exclusive et abusive. Sous cet empire, et lorsque le grand sens, la haute raison de saint Thomas n'opposèrent plus de digue au torrent des subtilités et des disputes stériles, la scolastique dégénéra profondément, et rien n'est plus triste que l'état des écoles au quatorzième et au quinzième siècle. Vers le milieu de ce dernier siècle, en 1447, le pape Nicolas V permit la lecture de tous les ouvrages d'Aristote, et, pour en faciliter la diffusion et l'accès, il en ordonna une nouvelle traduction latine. Jamais l'empire d'Aristote n'avait été plus général et plus solide.

Après la prise de Constantinople, des savants grecs, emportant avec eux les trésors de leur langue et de leur littérature, se réfugièrent en Italie. Ils payèrent noblement l'hospitalité qu'ils reçurent, en communiquant à l'Europe les écrits authentiques et complets de Platon et d'Aristote, et dans la langue que ces génies immortels avaient parlée. Vous savez l'effet que produisit cette apparition de l'antiquité, quelle influence puissante elle exerça sur les esprits cultivés. La beauté de la langue et de la littérature des Grecs charma les érudits du quinzième siècle, et leur inspira un profond dégoût pour cette scolastique dégénérée et barbare des écoles. Bientôt elle devint ridicule et même odieuse. L'imitation des anciens fit naître de nouveaux systèmes qui n'étaient qu'une reproduction du péripatétisme et du platonisme. A ces imitations se joignirent des essais plus originaux, mais qui proposaient des doctrines audacieuses, pleines d'erreurs et de dangers. La confusion des esprits ne fit que s'accroître; les révolutions religieuses du seizième siècle n'étaient pas propres à y ramener l'ordre et le calme.

Une réforme scientifique et philosophique était urgente; les besoins de l'esprit humain l'exigeaient impérieusement. Bacon leva l'étendard de la réforme scientifique; Descartes, celui de la réforme philosophique; l'un et l'autre s'insurgèrent contre l'autorité despotique de l'Aristote du moyen âge et de la scolastique dégénérée. C'est Descartes seul qui doit nous occuper.

Descartes est le père de la philosophie moderne. Notre grand siècle philosophique, le dix-septième, est

sorti de lui. L'influence de Descartes ne s'est pas bornée à notre patrie; elle s'est étendue sur toute l'Europe. La France, un moment infidèle à Descartes, un moment égarée à la suite de Locke et de Condillac, est revenue à des doctrines plus conformes à la netteté et à la force de son génie philosophique, et l'école la plus nombreuse et la plus brillante se déclare fille et héritière de Descartes. Avec l'esprit de son père, elle a pu combattre les dangers de certaines importations étrangères. Je n'examine pas en ce moment si elle est en tout fidèle à la vraie tradition cartésienne; mais, nonobstant certaines différences, il est vrai de dire que Descartes reste le fondateur de la philosophie française dans ses meilleures destinées; et toute l'Europe, tout le monde philosophique, reconnaissent en lui le génie puissant qui a donné le branle au mouvement de la pensée dans les temps modernes.

Le cartésianisme est un vaste ensemble de doctrines qui embrasse toute la sphère, tous les objets de la pensée, Dieu, l'homme, le monde; psychologie, métaphysique, théologie, morale, physique, mathématiques. Les travaux du maître ont été complétés par les disciples devenus maîtres à leur tour. Toutefois, dans ce vaste ensemble, il n'est que deux questions qui vont directement à notre but, celle de la méthode et celle de la connaissance humaine. Nous nous renfermerons dans ces deux questions : je vais traiter aujourd'hui de la méthode cartésienne.

Comme toutes les grandes choses, la méthode de Descartes a soulevé d'ardentes controverses; elle a trouvé, elle trouve encore des défenseurs enthousias-

tes et des détracteurs acharnés. Écoutons d'abord le langage de ceux qui se donnent pour les vrais et les seuls disciples de Descartes.

Descartes, disent-ils, est le véritable émancipateur de la pensée moderne. C'est lui qui, en proclamant tous les droits de la raison, a rompu avec le passé et brisé le joug de l'autorité. Descartes a opéré dans le monde philosophique une révolution analogue à celle de Luther dans le monde religieux. L'une a proclamé l'indépendance de la conscience, l'autre, celle de la pensée. Par l'affranchissement philosophique, il a préparé l'affranchissement politique. Descartes est le plus profond et le plus fécond des révolutionnaires. Tous les progrès accomplis dans l'ordre philosophique et ensuite dans l'ordre politique doivent être rapportés à Descartes, comme au premier moteur de ce mouvement régénérateur.

Les adversaires de Descartes tiennent un tout autre langage. Cet homme, disent-ils, est la source du mal profond qui travaille les nations modernes. Par son doute, il a ébranlé toutes les croyances; par sa règle d'évidence et de certitude, en proclamant la souveraineté, l'indépendance de la raison individuelle, il a fondé le règne de l'anarchie intellectuelle. Avec la souveraineté de l'esprit individuel, il n'y a plus de vérité commune et obligatoire. La vérité, c'est ce que chacun pense, ou plutôt ce qu'il aime, ce qu'il veut. De là l'affaiblissement progressif de la foi, du respect de l'autorité, des mœurs; de là les excès et les crimes des révolutions qui ont agité et désolé le monde.

Si Descartes méritait tous ces éloges et tous ces re-

proches, il en résulterait la condamnation de sa méthode, et avec elle celle de la philosophie du grand siècle qui l'a suivie et appliquée. Il en résulterait, en outre, un préjugé redoutable contre la possibilité de l'alliance de la raison avec la foi, de la religion avec la philosophie. Car enfin on ne peut contester que le cartésianisme ne soit une grande philosophie ; on ne peut contester que le plus grand nombre des esprits, tant parmi les catholiques que parmi ceux qui ne le sont pas, ne regarde la méthode cartésienne comme la méthode philosophique elle-même. Si donc la philosophie, par sa méthode, par sa nature, et malgré tout le bon désir des hommes de paix et de conciliation, tendait nécessairement à étouffer, à absorber la foi, à remplacer la religion, il y aurait entre ces choses incompatibilité absolue, hostilité inévitable. Elles devraient tendre à leur destruction réciproque. Or il y a une philosophie légitime, utile, nécessaire; l'alliance de cette philosophie avec la religion est également avantageuse à l'une et à l'autre; nos pères ont vu dans le cartésianisme cette philosophie élevée, spiritualiste, morale, qui s'accordait admirablement avec la religion. Il nous importe donc beaucoup de savoir ce qu'il en est, de nous former une opinion sur la valeur de la méthode cartésienne en elle-même et dans ses rapports avec la religion et la théologie.

Avant d'entrer dans le fond même de la question, je vous présenterai quelques observations préliminaires. D'abord il serait bien étrange qu'un philosophe aussi profondément, aussi sincèrement religieux et chrétien que Descartes, eût conçu, proposé et suivi une

méthode essentiellement opposée à la foi chrétienne et religieuse. Il serait étrange qu'il eût reçu, en quelque sorte, sa mission philosophique d'un des hommes les plus pieux de son époque, du cardinal de Berulle, fondateur de l'Oratoire[1]. Il serait plus étrange encore que de cette méthode si dangereuse il fût sorti cette grande philosophie si élevée, si sérieuse, si morale du dix-septième siècle, cette philosophie qui se montra si franchement alliée au christianisme, si remplie de la foi chrétienne, de l'esprit et du sentiment chrétiens. Oui, tous ces philosophes du grand siècle qui se rattachent à Descartes, ou comme ses disciples directs, ou comme ayant subi notablement son influence, tous ces grands hommes, Malebranche, Arnauld, Pascal, Nicole, Bourdaloue, Huet, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, Domat, d'Aguesseau, étaient des chrétiens qui savaient parfaitement concilier la philosophie avec la religion. Vous m'opposerez peut-être Spinosa. Mais, quoi qu'on en dise, Spinosa n'a été qu'un faux cartésien, un cartésien infidèle aux vrais principes du maître, un enfant perdu du cartésianisme. Le christianisme sincère et profond de tous les grands philosophes du grand siècle serait un phénomène inexplicable, si la méthode de Descartes était nécessairement hostile à la foi. Les grands hommes que je viens de nommer savaient bien cependant ce que c'était que la méthode de Descartes. Qui l'appliqua avec plus de rigueur, par exemple, que Malebranche et Fénelon; et dans quelles âmes la foi a-t-elle été plus entière et plus vive?

[1] Voy. *Vie de Descartes*, par Baillet, Ire part., liv. II, ch. XIV.

Mais mon étonnement redouble, il est à son comble, quand je considère que cette méthode, après avoir été repoussée d'abord comme toutes les choses qui paraissent un peu nouvelles, un peu aventureuses, a été adoptée par presque tous les corps enseignants dans l'Église; qu'elle est passée dans les ouvrages élémentaires, et qu'elle a présidé à l'éducation philosophique de la jeunesse chrétienne, sous les yeux et avec le consentement des premiers pasteurs. Et son règne dure encore dans nos écoles; et toutes les fois qu'elle a été attaquée, elle a trouvé d'habiles défenseurs dans les rangs du clergé, un cardinal Gerdil, un Émery, supérieur général de Saint-Sulpice, et, de nos jours encore, des membres éminents d'un ordre fameux, entièrement dévoué aux intérêts de la foi et de l'Église.

Certes, voilà des faits qu'il serait bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'expliquer, s'il y avait entre la méthode cartésienne et la foi cette opposition que prétendent les adversaires catholiques et les disciples rationalistes de Descartes. Il est temps d'aborder en lui-même l'examen de la méthode cartésienne. Cette méthode consiste essentiellement dans deux choses : le doute méthodique et l'évidence rationnelle.

Toutes les méthodes que nous avons étudiées jusqu'ici, celle de Platon, ou de l'intuition; celle d'Aristote, ou de la déduction et de l'induction; celle de saint Augustin, qui reproduit le procédé platonique; celle de saint Thomas, qui se réfère à celui d'Aristote; toutes ces méthodes, dis-je, renferment une partie essentielle, la *réfutation*, qui consiste à examiner, à discuter, à détruire les faux systèmes, les erreurs, les

préjugés de l'esprit humain, ou ce que l'on prend pour tel. Cette partie essentielle de la méthode précède ou suit l'exposé doctrinal, ou bien se mêle à lui.

Dans Descartes, la réfutation prend d'abord une allure singulière, et qui vous jette dans l'étonnement; elle se présente sous l'apparence d'un doute universel. Descartes a été amené à donner à sa méthode cette forme particulière par la mauvaise métaphysique et la mauvaise physique des enseignements dégénérés de la scolastique. Il commençait ainsi, d'une manière vive et saisissante, une réaction nécessaire, secouait vigoureusement les esprits endormis dans une routine séculaire, et leur imprimait une impulsion puissante, irrésistible. Mais ici, comme dans l'autre partie de sa méthode, Descartes n'est pas essentiellement novateur. Nous le verrons bientôt.

Vous avez tous lu, messieurs, cette première et célèbre méditation, où Descartes, dans la maturité de l'âge, dans la plénitude de sa raison, de sa force, de son génie, fait un appel au doute, et semble lui permettre d'ébranler, un moment, toutes ses convictions, toutes ses certitudes. Descartes trouve des raisons apparentes de douter de lui-même, de ses sens, de son corps, du monde extérieur, des hommes, des vérités mathématiques elles-mêmes. Il ne sait s'il dort ou s'il veille; il ne sait s'il n'est pas le jouet de quelque génie puissant et trompeur, qui se plaît à le tenir dans une illusion perpétuelle. Quand on se pénètre de cette méditation, une sorte de vertige s'empare de la raison, et on a hâte de s'écrier avec Descartes : *Cogito, ergo sum*. Et cependant ce doute de Descartes n'est pas

aussi redoutable qu'il le paraît d'abord. Qu'est-ce donc que ce doute? Est-il un vrai scepticisme? Descartes est-il un sceptique? Certes, ce serait méconnaître entièrement la philosophie de Descartes que de la transformer en scepticisme. Sous ces apparences du doute, il y a les convictions les plus profondes, les plus vivaces. Ce doute n'a d'autre but que la démonstration et la certitude des vérités naturelles les plus importantes. Descartes ne se permet le doute qu'afin de ne pas confondre ces vérités nécessaires, qu'il veut établir, avec les préjugés d'une fausse science, dont les esprits alors étaient plus ou moins imbus. Il nous apprend que, pendant *neuf ans, il faisait particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui la pouvait rendre suspecte, et nous donner occasion de nous méprendre, et qu'il déracinait de son esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant.* « Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, ajoute-t-il, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus; car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile[1]. »

Dans cette recherche d'un principe à l'abri de toutes les difficultés de la raison, Descartes *rejette comme absolument faux tout ce en quoi il peut imaginer le moindre doute.* « Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer; et, parce qu'il y a des hommes qui se mé-

[1] *Discours sur la Méthode.*

prennent en raisonnant même sur les plus simples matières de la géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour des démonstrations; et, enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes[1]. »

Pesez ces mots, messieurs : *j'imaginai des doutes, je voulus supposer, je résolus de feindre;* ils vous donnent la vraie portée du doute de Descartes. Ce n'est pas un doute réel, c'est un doute hypothétique et fictif. Et il n'en peut être autrement, car, sur d'aussi faibles raisons que celles que le philosophe met en avant, il n'était pas possible qu'il pût douter sérieusement des vérités mathématiques, de l'existence du monde, de celle des autres hommes, de sa propre existence.

Le doute de Descartes, nonobstant quelques expressions peut-être trop absolues dont il se servait, n'était donc qu'une méthode pour conduire l'esprit à la recherche de la vérité, pour lui en faciliter l'acquisition. Aussi, lorsque, à cause de ce doute méthodique, Descartes fut accusé par les théologiens de Hollande d'avoir mis véritablement en question l'existence de Dieu et de

[1] *Discours sur la Méthode.*

l'âme, et d'avoir par ce doute ouvert la porte au matérialisme et à l'athéisme, avec quelle énergie ne se défendit-il pas contre ces accusations calomnieuses[1] ! Elles étaient d'autant plus odieuses, que Descartes avait pris plus de précaution pour les écarter; et, afin qu'on ne pût se méprendre sur la véritable portée de sa méthode, il avait pris soin de faire les réserves les plus expresses. « Je m'étais prescrit la loi de rester toujours soumis aux lois et aux institutions de la patrie, fidèle à cette religion que je jugeais excellente, et dans laquelle, par le bienfait de Dieu, j'avais été élevé... Après donc m'être muni de toutes ces règles, que j'appliquais surtout aux choses de la foi, que j'avais toujours regardées comme les principales, je n'hésitai plus à croire qu'il m'était permis d'effacer de mon esprit toutes les autres opinions dont il était imbu[2]. »

Et il ne faut pas croire que ces paroles et d'autres semblables fussent inspirées à Descartes par une prudence qui voulait ménager l'autorité de l'Église et celle de l'État. Cette feinte était indigne du caractère si honorable et si pur de ce philosophe. Ces paroles sont l'expression réelle de ses sentiments, confirmés par sa vie tout entière.

Ramené à son sens véritable, le doute de Descartes est-il donc une si grande nouveauté dans l'histoire de la bonne, de la vraie philosophie? N'avons-nous pas vu saint Augustin lui-même l'employer? Ne suppose-t-il pas, pour un moment, l'incertitude de toutes cho-

[1] *Vie de Descartes*, par Baillet, IIe part., liv. VII, ch. XI et XIII.
[2] *Discours sur la Méthode.*

ses, excepté de sa pensée? Saint Thomas et tous les scolastiques ne se sont-ils pas servis de ce doute? Sur toutes les questions qu'il traite dans la *Somme*, saint Thomas propose d'abord les raisons qu'il a de douter, et il n'établit sa thèse qu'après avoir refuté toutes les objections contraires. Un seul exemple : Saint Thomas, voulant prouver l'existence de Dieu, procède de cette manière : Dieu existe-t-il? Il répond : Il semble que Dieu n'existe pas; *videtur Deum non esse;* et il met en avant des raisons contre l'existence de Dieu. Ensuite il pose la thèse de cette existence, la démontre et réfute les objections qu'il s'est faites. Ainsi il procède dans toutes les questions. La réfutation dans saint Thomas prend donc la forme du doute méthodique, et le saint docteur, sous ce rapport, est un des prédécesseurs de Descartes. A la suite de ce philosophe, Fénelon a fait usage, dans son *Traité de l'existence de Dieu*, du doute méthodique, et personne n'a élevé le moindre blâme contre le pieux archevêque de Cambrai.

Devons-nous nous étonner de retrouver le doute méthodique dans les écrits les plus autorisés de la philosophie chrétienne? Bien entendu, ce procédé n'est-il pas dans la nature même de l'esprit philosophique lorsqu'il cherche le vrai? Le philosophe ne doit-il pas tenir compte de toutes les difficultés qu'on peut élever contre la vérité? ne doit-il pas écarter les nuages qui veulent en obscurcir l'éclat? N'est-ce pas un devoir pour lui de résoudre les doutes qui peuvent naître? Et ce travail peut-il se faire sans un examen qui n'implique pas, il est vrai, un doute réel, mais qui cependant laisse le

champ ouvert à la lutte des doctrines et des pensées contraires? Oui, c'est la condition de l'esprit philosophique dans la recherche du vrai par la méthode rationnelle, de cheminer entre des écueils, et d'avoir toujours à combattre et à vaincre. On objecte contre Descartes que la bonne philosophie ne part pas du doute, qui n'engendre que le doute; mais qu'elle part, au contraire, de la certitude pour arriver à la vérité. Nous prouverons bientôt que Descartes, malgré toutes les apparences, ne connaît pas d'autre procédé, et qu'il prend, pour point de départ, l'évidence, la lumière elle-même, la certitude rationnelle. Le plus grand effort qui ait été fait contre la philosophie du doute, le plus beau triomphe qui ait été remporté sur lui, ne peut être, sans injustice, confondu avec cet ennemi mortel de la raison, avec ce poison délétère qui se glisse dans la pensée pour la corrompre. On dit encore que les premiers principes sont vus en eux-mêmes, certains par eux-mêmes, indémontrables, puisqu'ils servent de base à toutes les démonstrations; et on a mille fois raison. Mais est-il bien vrai que Descartes a voulu démontrer son premier principe? Nous verrons bientôt ce qui en est. Toutefois, nonobstant l'évidence immédiate des premiers principes, peut-on nier que l'esprit ne doive les distinguer de tout ce qui n'est pas eux, s'en former une idée exacte et précise? Et peut-il faire ce discernement sans entrer en discussion avec lui-même, sans une sorte d'examen? Il y a donc un examen confirmatif qui commence, sinon avec la vie, du moins avec la philosophie, et qui a sa place à l'origine même de cette science. Au fond,

la méthode cartésienne n'est autre chose que le besoin et le droit d'un sage examen, qui constitue la méthode philosophique elle-même, telle qu'elle a été pratiquée par tous les bons esprits. Ramenée à ce sens, la méthode philosophique est une, et le procédé cartésien est celui de toute vraie philosophie.

Du reste, quoique la méthode cartésienne, bien entendue et bien appliquée, ait paru irréprochable aux meilleurs et aux plus sages esprits, Descartes n'en veut pas faire la méthode unique pour arriver à la vérité, la méthode universelle que tous les esprits doivent suivre ; il s'en est expliqué de la manière la plus formelle dans la deuxième partie de son célèbre discours.

Je crois avoir déterminé le véritable caractère du doute méthodique de Descartes. Passons à sa règle de certitude.

Descartes a placé la certitude dans l'évidence des idées et des rapports que l'esprit saisit entre les idées. Tout ce qui est évident est vrai, telle est, d'après Descartes, la règle suprême de la certitude humaine. « Je suis assuré que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Certes, dans cette première connaissance, il n'y a rien qui m'assure de la vérité, que la claire et distincte perception de ce que je dis, laquelle, de vrai, ne serait pas suffisante pour m'assurer que ce que je dis est vrai, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais aussi clairement et distinctement se trouvât fausse; et partant il me semble que je puis déjà établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort

clairement et fort distinctement sont toutes vraies[1]. »

Descartes a-t-il eu raison de donner l'évidence comme la règle générale et suprême de la certitude humaine? Oui, je n'hésite pas à le reconnaître. De fait, nous sommes certains de notre existence, de l'existence des autres hommes, de celle du monde; et il nous est impossible d'élever un doute sérieux sur ces choses et sur beaucoup d'autres semblables. Nous pouvons fort bien nous contenter de cette certitude, fondée sur l'impossibilité d'un doute sérieux. Mais enfin cette certitude, appuyée sur l'impossibilité de douter, n'est qu'une certitude de fait, en elle-même pleinement suffisante, je le reconnais. Toutefois, si le fait pouvait être élevé à la hauteur d'un principe, si le fait s'éclairait d'une lumière supérieure, si la nécessité métaphysique apparaissait dans le fait lui-même, la raison serait, non pas plus certaine peut-être, mais plus éclairée, plus lumineuse, plus calme et plus forte. Prenons pour exemple notre propre existence. Je n'en puis douter; mais, si je demande la dernière raison de la certitude de mon existence, je trouve des idées claires et distinctes, une loi de nécessité métaphysique qui s'impose à ma raison. Je sens, je pense, j'existe. Si je veux douter de mon sentiment, de ma pensée, de mon existence, je suis obligé d'affirmer que le néant peut sentir, penser, exister. Mais le néant, c'est ce qui ne sent pas, ce qui ne pense pas, ce qui n'existe pas. En me niant donc, je nie l'être, j'affirme le néant; je mets le néant à la place de l'être, ou je les

[1] *Troisième médit., et alibi passim.*

confonds l'un avec l'autre. Or l'être exclut le néant, et le néant exclut l'être. Je me heurte donc à la nécessité métaphysique; elle retombe sur ma raison de tout son poids; affirmant et niant en même temps une même chose, je suis en contradiction avec moi-même. Une loi éternelle, absolue, nécessaire, se montre donc à ma raison pour la redresser; la lumière invincible de la nécessité métaphysique m'éclaire. Je suis arrivé au dernier terme de la certitude humaine.

Ainsi la perception claire et distincte des idées et de leurs rapports, la négation de ce qu'une idée exclut, l'affirmation de ce qu'elle renferme[1], l'impossibilité qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, l'impossibilité d'attribuer un être au néant, telle est la grande base de la certitude rationnelle et métaphysique qui domine toutes les autres et peut les justifier au besoin. La nécessité métaphysique est la loi suprême de la raison, et, en même temps, le principe de sa force et l'instrument de ses découvertes. Les axiomes, les premiers principes de toutes les sciences, participent à cette évidence, à cette clarté, à cette nécessité, qui leur donnent leur autorité, leur puissance et leur fécondité.

Descartes a eu donc raison de placer la certitude suprême dans l'évidence et dans la raison, qui aperçoit et affirme l'évidence. Mais Descartes a-t-il bien établi et justifié sa grande règle de la certitude? Vous savez qu'on lui reproche d'avoir fait dans son fameux *Cogito, ergo sum*, un syllogisme sans majeure, et une

[1] Fénelon, *Existence de Dieu*, IIe partie.

véritable pétition de principes. Il veut démontrer l'existence par la pensée, et il commence par supposer que tout ce qui pense existe; n'est-ce pas supposer ce qui est en question? Mais Descartes s'est expliqué nettement sur ce point; il a déclaré qu'il n'avait pas voulu faire une démonstration, mais énoncer un principe. « Lorsque quelqu'un dit : Je pense, donc je suis, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit comme une simple inspection de l'esprit, comme il paraît de ce que, s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû connaître auparavant cette majeure : Tout ce qui pense est ou existe. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même, qu'il ne se peut faire qu'il pense s'il n'existe[1]. » Ainsi la certitude de la pensée n'est pas antérieure à celle de l'existence, l'une est contenue et enveloppée dans l'autre; ce sont deux certitudes contemporaines qui se confondent dans une seule, la certitude première et fondamentale[2].

Mais si Descartes a justifié son point de départ, il n'a peut-être pas été aussi heureux quand il a voulu prouver qu'il n'était pas tombé dans un autre cercle vicieux qu'on lui a aussi beaucoup reproché. Descartes semble d'abord vouloir prouver l'évidence. Par l'autorité de l'évidence, il démontre l'existence de Dieu; et ensuite il prouve l'autorité de l'évidence elle-même

[1] *Méditations, réponses aux secondes objections.*
[2] M. Cousin, *Frag.*, t. I, p. 341.

par la véracité et la bonté divines. Aux objections qui lui furent faites par ses contemporains, en particulier par Arnauld, il répondit d'une manière un peu embarrassée et confuse. Mais, nonobstant l'obscurité de cette réponse, on peut dire que Descartes a reconnu le défaut de la première expression de sa pensée, ou bien qu'il a rétracté sa première opinion[1]. Il reste donc certain, par l'aveu de Descartes lui-même, que l'évidence ne peut être démontrée, et que nous n'avons pas une seconde raison pour contrôler la première.

Maintenant, l'évidence rationnelle étant acceptée pour la règle suprême de la certitude humaine, et, dans l'évidence, la pleine et entière autorité de la raison étant reconnue, s'ensuit-il que l'évidence et la raison excluent toute autre autorité, et rendent la foi impossible? Quelle est la vraie pensée de Descartes? A-t-il prétendu que l'homme n'avait d'autre guide que l'évidence et la raison, et ne devait reconnaître d'autre autorité que la leur?

A la fin de la première partie des principes, je lis ces paroles remarquables : « Surtout nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste; afin que, si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part[2]. »

Descartes, dans ces graves paroles, et dans plusieurs

[1] Voy. *Réponses aux objections.*
[2] *Principes*, p. 19, 64, 533.

autres qu'il serait trop long de rapporter, reconnait donc une source de connaissances distincte de nos facultés naturelles, une révélation fondée sur l'autorité de Dieu lui-même, qui ne peut jamais être opposée à la raison, et à laquelle, par conséquent, la raison doit soumission et obéissance. La raison a le droit de s'enquérir de l'existence et de la réalité de la révélation divine, qui doivent lui être démontrées par des preuves solides et évidentes. Mais, une fois qu'elle a reconnu Dieu dans la révélation, il ne lui reste qu'à l'adorer. Ainsi Descartes ne réduit pas l'homme à la seule évidence rationnelle comme règle de ses jugements. Il admet la révélation divine, conservée et promulguée par une autorité divine aussi, et la révélation et la raison doivent toujours être dans un parfait accord, dans une intime harmonie.

D'après cet exposé fidèle, jugez vous-même si Descartes mérite les louanges que lui adressent les rationalistes, pour avoir, disent-ils, brisé le joug de toute autorité, et proclamé la suffisance et la souveraineté de la raison. La raison est souveraine dans ce sens qu'elle doit présider à tous nos jugements, mais elle n'est pas souveraine dans ce sens qu'elle soit la seule autorité que nous devions consulter et suivre; elle-même nous conduit à une autre autorité. Les adversaires de Descartes sont aussi injustes envers lui, lorsqu'ils l'accusent d'avoir établi l'anarchie intellectuelle sous le nom d'évidence et de raison. Dans l'esprit de Descartes l'évidence n'est pas le signe d'une vérité particulière et relative, mais d'une vérité universelle et absolue. Les principes de la raison sont communs à

tous; ils se présentent avec des caractères de nécessité, d'universalité, d'immutabilité, formant une autorité qui doit rallier tous les hommes. L'évidence et la raison, prises objectivement, n'ont donc rien d'individuel. Dans l'application des principes, les hommes peuvent se tromper, prendre une fausse évidence pour la véritable; mais ces erreurs, qu'on peut toujours éviter, ne nuisent en rien à la loi suprême de l'évidence, car c'est son autorité encore qui les redresse. Quel autre principe de certitude première et immédiate peut-on d'ailleurs invoquer? L'autorité des autres hommes, du sens commun? Certes, dans ses limites, cette autorité est nécessaire; mais, si je n'ai aucune certitude individuelle et personnelle, comment serais-je certain du témoignage des hommes? Invoquera-t-on la révélation? Mais il faut d'abord que je m'assure qu'elle existe, et, si je n'ai pas en moi une règle certaine de mes jugements, comment pourrais-je arriver à cette certitude? Non, jamais on ne trouvera d'autre principe de certitude première et immédiate que l'évidence elle-même, soit de fait, soit rationnelle.

Les louanges et les reproches intéressés adressés à Descartes ne sont pas fondés. Descartes a bien mérité de l'humanité; il a brisé le joug des fausses autorités, des préjugés séculaires, d'une vaine science, d'une tradition erronée. Mais il a toujours respecté les grandes lois, les grands faits de la nature humaine et de l'histoire, et embrassé dans une même unité la foi et la raison, le christianisme et la philosophie. Il est vrai qu'il a distingué leurs domaines, et il devait le

faire, puisque la philosophie relève de la lumière naturelle de la raison, tandis que la foi a pour objet une révélation surnaturelle, et s'appuie sur l'autorité divine surnaturellement manifestée.

Après avoir défendu Descartes contre ses admirateurs et ses détracteurs systématiques, après avoir présenté, autant qu'il est en nous, le véritable esprit de sa méthode, nous devons reconnaître qu'elle offre des lacunes regrettables. L'impossibilité de douter ou l'évidence immédiate s'étendant à plus de choses qu'à l'existence de la pensée, on peut dire que la base de la philosophie cartésienne, quoique très-solide, est peut-être trop étroite. Il faut reconnaître aussi que l'élément de croyance naturelle ne joue presque aucun rôle dans l'analyse cartésienne, et cependant il a sa juste part dans la connaissance humaine. Enfin, quoique l'évidence cartésienne ne soit que la lumière de la vérité universelle, elle revêt trop, chez Descartes, les apparences et les allures d'un fait individuel; et son caractère nécessaire et universel n'y ressort pas assez. Il y a là plus qu'une lacune, il y a un danger réel, aperçu et signalé par le grand sens de Bossuet. L'abus est facile. Ces lacunes, ces dangers, ont amené des jugements sévères contre la philosophie cartésienne, mais qui n'ont jamais voulu atteindre ce qu'il y a en elle de vrai et d'éternel[1].

[1] Voy. la seizième Leçon, où nous donnons toute notre pensée sur la croyance et l'évidence.

SEPTIÈME LEÇON.

ÉCOLE CARTÉSIENNE.

De la nature et de l'origine des idées, d'après l'école cartésienne. — Analyse de l'idée de l'infini par Descartes. — Sa réponse à Gassendi. — Vrai sens des idées innées. — L'objectivité des idées n'a pas attiré une attention suffisante de la part de Descartes. — Malebranche complète son maître. — Théorie de la vision en Dieu. — Ce qu'il y a de vrai et d'exagéré dans cette théorie. — Arnauld. — L'erreur de Malebranche est corrigée par Fénelon, Leibnitz et Bossuet. — Leurs doctrines. — Ils élèvent à une haute perfection la théorie de la connaissance. — En quoi ils diffèrent et en quoi ils s'accordent.

Nous voulons aujourd'hui étudier la doctrine de l'école cartésienne sur la question principale de la théorie de la raison, celle de la nature et de l'origine des idées. L'école cartésienne a produit les plus grands génies philosophiques. La puissante constellation qui se compose de ces astres éclatants, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, sera toujours la lumière et la gloire de l'esprit humain; et on est heureux d'étudier ces hautes questions sous la direction de ces maîtres illustres. Nous verrons en quoi ils s'accordent, en quoi ils diffèrent; nous reconnaîtrons les pas immenses et décisifs qu'ils ont fait faire à la science. La nature humaine nous paraîtra plus

noble; et notre reconnaissance, notre amour envers le Dieu de vérité qui éclaire l'intelligence, en deviendront plus profonds et plus intenses.

Je commence par Descartes. Il distingue trois sortes d'idées[1] : les idées *adventices*, qui nous viennent du dehors; les idées *factices*, que nous nous formons nous-mêmes, et enfin les idées *innées*, c'est-à-dire naturelles à notre esprit.

Parmi ces idées naturelles, la plus importante, sans doute, est l'idée de l'infini, de la souveraine perfection, l'idée de Dieu. Descartes en cherche les caractères et l'origine. Dans cette analyse, il dépasse de bien loin tout ce qui l'avait précédé et se dépasse lui-même. C'est ici son honneur immortel et son titre à la reconnaissance éternelle du genre humain. Descartes, dans cette analyse de l'idée de l'infini, nous donne celle de la raison tout entière. Suivons cette analyse pas à pas; c'est celle de la lumière et de la vie.

Descartes remarque d'abord que nos idées peuvent être prises de deux manières : ou comme façons de penser, et alors elles sont égales entre elles, puisqu'elles sont toutes des modifications de notre esprit; ou comme représentatives des objets, et alors il y a entre elles une très-grande différence, une très-grande inégalité, puisque les unes représentent plus d'être que les autres. Ainsi les idées qui représentent des substances ont plus de réalité objective que celles qui ne représentent que des modes; celles qui représentent Dieu ou la substance infinie sont plus réelles que celles qui représentent les substances finies.

[1] *Troisième méditation.*

Ces distinctions établies, le philosophe rappelle ce grand principe que nous devons à la lumière naturelle : Il doit y avoir dans la cause efficiente et totale autant de réalité que dans l'effet. D'où l'effet tirerait-il sa réalité, sinon d'une cause réelle? Il suit de là que le néant est improductif, et que le plus parfait ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. D'après ces principes évidents, toute la réalité, toute la perfection d'une idée doit être dans sa cause, et une idée qui représente ou contient une plus grande réalité qu'une autre idée doit tenir ce degré supérieur de perfection de quelque cause qui, elle-même, doit posséder une perfection au moins égale à celle de l'idée. Celui qui refuserait d'admettre la vérité de cette conséquence devrait attribuer au néant l'origine de la perfection qui se trouve dans l'idée.

Ces bases posées, Descartes examine s'il y a dans notre esprit quelque idée si réelle et si parfaite que cette même réalité et cette même perfection ne puissent être en nous, ne puissent être rapportées à notre esprit comme à leur cause. Il passe donc en revue toutes les idées de notre esprit, les idées de Dieu, des choses corporelles, des animaux, des hommes et des anges. Les idées des animaux, des hommes, des anges, peuvent être formées, dit-il, par le mélange et la composition des idées que nous avons des choses corporelles et de Dieu. Les idées des choses corporelles peuvent venir de nous-mêmes. Parmi ces idées, les unes sont obscures et confuses, les autres sont claires et distinctes. Dans la première classe, se trouvent les idées des qualités sensibles, telles que celles de la couleur, du son,

du froid et de la chaleur. Toutes ces idées ne représentent rien de clair et de net à l'esprit, ne nous apprennent au fond rien des choses ni de nous-mêmes ; souvent même les impressions sensibles peuvent nous induire en erreur. Puis donc qu'il y a dans ces idées si peu d'être, une si mince réalité, ajoute le philosophe, je puis me les attribuer. Quant aux idées claires et distinctes que nous avons des choses sensibles, comme celles de substance, de durée, de nombre, de figure, de situation, elles peuvent toutes venir de moi, en tant que je suis une substance ; toutes peuvent être contenues dans ma propre substance.

Reste donc l'idée de Dieu, où je dois considérer s'il y a quelque chose qui puisse venir de moi. Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, créatrice de tout ce qui existe. Et ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Il est vrai que j'ai en moi l'idée de substance, puisque je suis moi-même une substance ; mais je ne suis qu'une substance finie, et comment l'idée d'une substance infinie serait-elle en moi, si elle n'y avait été mise par une substance véritablement infinie?

Et cette idée de l'infini n'est pas négative, car je ne conçois pas l'infini par la négation du fini, comme je conçois le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière. Rien ne serait plus faux que cette manière de se représenter l'infini, puisqu'il y a infiniment plus de réalité dans la substance infinie

que dans la substance finie. Par conséquent, l'idée de l'infini est antérieure, logiquement du moins, à l'idée du fini, à l'idée de moi-même. En effet, je ne puis être sans connaître mon imperfection, sans désirer le mieux, sans aspirer au mieux, par conséquent sans avoir une certaine impression de la perfection. Je ne connais les défauts de ma nature que par une certaine comparaison avec la perfection elle-même.

Mais peut-être que cette grande idée n'est qu'un fantôme de mon esprit, une chimère, une illusion; peut-être qu'elle n'a aucun fondement réel? Elle viendrait donc du néant, et cependant elle contient plus de réalité que toute autre idée; elle représente l'être sans bornes, la suprême réalité. Le néant ne peut rien produire, puisqu'il n'est rien. L'idée de l'Être ne peut donc venir du néant, elle ne peut être fausse et chimérique. Cette idée est si réelle, qu'elle est la plus claire et la plus distincte de toutes, puisque tout ce que je conçois de clair et de distinct est contenu dans cette idée.

Et tous ces grands caractères de l'idée de l'infini, sa réalité, son antériorité, sa vérité, sa clarté, je les affirme avec une assurance inébranlable, avec une évidence irrésistible, quoique je ne comprenne pas cet infini lui-même. Que dis-je? je comprends clairement qu'il est incompréhensible, puisqu'un esprit fini ne peut embrasser dans son regard la sphère totale de l'infini.

Quelque hypothèse que je fasse, je suis toujours ramené à ces nécessités métaphysiques. Supposerai-je, par exemple, qu'il y a dans ma nature une puissance

de perfectionnement capable de m'élever à l'infinité elle-même, et que, des progrès éternels agrandissant toujours et sans mesure toutes mes facultés, toutes mes puissances, je finirai par m'identifier avec l'infini lui-même? Vaine pensée qui ne sert qu'à me confirmer dans le sentiment de ma misère. Cet infini en puissance que je m'attribue est infiniment au-dessous de l'infini en acte, de l'infini actuel que je suis forcé de reconnaître.

Cette grande idée, dont je viens d'énumérer tous les caractères, ne pouvant provenir ni de mes sens ni de moi-même, est innée à mon esprit, elle lui est naturelle ; elle vient de Dieu lui-même. Dieu, en me créant, l'a mise en moi comme la *marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage;* et je conçois l'infini, Dieu, par la même faculté que je me conçois moi-même, car je ne puis me concevoir que comme imparfait, et je ne puis concevoir cette imperfection que comme la négation de la perfection elle-même.

Telle est cette puissante et brillante analyse de l'idée de l'infini. Elle devait éblouir les yeux obscurcis des philosophes sensualistes contemporains de Descartes. Elle fut attaquée par Hobbes et par Gassendi. Descartes fit face à toutes les objections, et les pulvérisa toutes. Je voudrais graver en traits de feu, dans toutes les consciences, les courtes paroles que je vais vous lire, et qui résumeront pour nous cette controverse. Gassendi avait prétendu que l'idée de l'infini n'était qu'une amplification de nos idées finies. Descartes lui répond : « Vous confessez vous-même que toutes ces perfections sont amplifiées par notre esprit,

afin qu'elles puissent être attribuées à Dieu. Pensez-vous donc que les choses ainsi amplifiées ne soient pas plus grandes que les choses qui ne le sont point? Et d'où nous peut venir cette faculté d'amplifier toutes les perfections créées, c'est-à-dire de concevoir quelque chose de plus grand et de plus parfait qu'elles ne sont, sinon de cela seul que nous avons en nous l'idée d'une chose plus grande, à savoir, de Dieu même? Et enfin il n'est pas vrai aussi que Dieu serait très-peu de chose, s'il n'était point plus grand que nous le concevons; car nous concevons qu'il est infini, et il ne peut y avoir rien de plus grand que l'infini[1].»

Quand on compare cette troisième *Méditation* aux considérations analogues que l'on trouve dans Platon, dans saint Augustin, dans saint Thomas, il est impossible de ne pas reconnaître que Descartes, par sa profonde analyse, l'emporte sur ses illustres devanciers. Saint Thomas prête aux données péripatéticiennes et à celles du sens commun la clarté, la force, la rigueur de ses démonstrations. Saint Augustin et Platon font surtout ressortir le caractère immuable des idées du vrai, du beau et du bien; par elles, ils s'élèvent à Dieu. Mais qui mieux que Descartes a réuni tous ces rayons épars dans leur éternel foyer, dans l'idée de l'infini? Qui a montré avec plus d'évidence, dans notre raison, la présence de cette idée, de cette puissance qui élève l'âme au-dessus du monde et d'elle-même? Discerner, au milieu des bornes et des misères de notre être, et au sein de notre conscience imparfaite,

[1] *Méditation*, t. II, *Réponse aux objections*.

cette grande lumière de l'infini, qui nous révèle la cause première, la vérité éternelle, la beauté suprême, la justice essentielle, c'est toute la dignité de notre nature. Quelle plus noble application de nos facultés que la connaissance, la contemplation, l'adoration de l'infinie perfection! Ces actes, en eux-mêmes, n'empruntent rien aux sens, au temps, à l'espace, à la figure fugitive de ce monde. Purs, simples, impérissables de leur nature, ils nous révèlent notre parenté avec Dieu, et, en elle, la grandeur, l'immortalité de notre être spirituel.

Vous avez vu que Descartes affirme que l'idée de Dieu *est innée* en nous; il s'est expliqué lui-même sur ce point : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte dans nos âmes, je ne prétends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune, mais j'entends seulement que nous avons en nous la faculté de les produire[1]. » Ainsi, pour Descartes, les idées innées ne sont que des idées naturelles à l'esprit, et que nous ne tirons pas des choses extérieures, ni de nous-mêmes.

A part peut-être l'idée de l'infini, Descartes avait considéré les idées plutôt comme subjectives que comme objectives, plutôt comme des modifications, des manières d'être, des actes de l'esprit, que comme existant hors de lui. Il y a du vrai dans ce point de vue, puisque, même en admettant l'existence hors de nous des idées que nous ne formons pas de nous-mêmes et que nous

[1] *Réponse aux objections*, t. I.

ne recevons pas des sens et du monde extérieur, ces idées, quand elles nous éclairent, modifient profondément notre manière d'être par leur présence à notre esprit. Si Descartes a parlé quelquefois de l'immutabilité, de l'éternité, de la nécessité de ces idées[1], ailleurs il semble porter atteinte à ces grands caractères, en considérant ces idées et ces essences comme dépendantes d'une volonté arbitraire de Dieu[2].

Il était réservé au grand disciple de Descartes, à ce sublime Malebranche, qui a pu s'égarer dans le chemin de la vérité, mais qui n'en est jamais sorti, comme a dit Joseph de Maistre, il lui était réservé, dis-je, de rétablir le caractère des idées absolues, nécessaires, universelles, et de restaurer complétement les doctrines de saint Augustin et de Platon.

D'abord Malebranche définit l'idée *l'objet immédiat* de l'esprit, lorsqu'il perçoit, lorsqu'il connaît quelque chose[3]. Toutefois il n'y a pas idée dans toutes nos connaissances, d'après le philosophe, et il distingue diverses sortes de connaissances, et quatre manières de connaître : La première est de connaître les choses par elles-mêmes, et Dieu seul peut être connu de cette manière, « parce qu'il n'y a que lui que nous voyions d'une vue immédiate et directe. » La seconde nous fait connaître les choses par leurs idées, c'est-à-dire par quelque chose qui est différent d'elles. La troisième a lieu par conscience et par sentiment intérieur, et c'est ainsi que nous connaissons notre âme ;

[1] *Cinquième méditation*, p. xcvi.
[2] *Réponse aux cinquièmes objections*, p. 235.
[3] *Recherche de la vérité*, 2e partie, de l'Entendement pur.

la quatrième enfin, par conjecture et par analogie, et c'est ainsi que nous connaissons les autres hommes.

Après avoir ainsi distingué les divers ordres de connaissances, Malebranche cherche la nature des idées qui forment la seconde manière de connaître. Nous avons des idées d'être, d'étendue, de figure, de nombre, de proportion, d'ordre, de beauté, de vérité, de justice ; nous nous représentons tous les êtres de la nature. Toutes ces idées sont dans notre esprit et sont des objets de notre esprit. Malebranche veut se rendre compte de leurs caractères, et se demande d'abord si elles sont des réalités ou des chimères. Il est évident qu'elles existent véritablement du moins quand nous y pensons, puisque, autrement, il faudrait dire que le néant est perceptible. Mais ont-elles une existence indépendante de notre pensée, une existence réelle? Pour vous convaincre de cette réalité, dit le philosophe, prenez l'idée du cercle; est-ce que cette idée n'était pas avant vous et ne subsistera pas après vous? Est-ce que vous ne pouvez pas dire des autres hommes et de tous les esprits créés ce que vous dites de vous-même ? Que toutes les intelligences créées soient éteintes, l'idée du cercle n'en subsistera pas moins éternelle, nécessaire, immuable, et elle conviendra toujours à une infinité de cercles possibles ou réels. Donc, quelle réalité, quelle puissance, quelle indépendance, quelle perfection dans cette idée, et dans toutes les autres idées qui participent à ces mêmes caractères de nécessité, d'immutabilité, d'universalité[1]!

[1] *Entretiens sur la métaphysique*, t. I, ch. I, II, III.

Les idées ne sont donc pas des êtres si minces, ni si méprisables qu'on se l'imagine. Mais, quelle est leur origine? Ici le philosophe examine et discute tour à tour toutes les hypothèses qu'on peut faire sur l'origine des idées[1]. Il écarte en quelques mots pleins de sens et d'une fine raillerie l'hypothèse scolastique des *espèces impresses*, par laquelle les péripatéticiens prétendaient expliquer la connaissance humaine et extraire les idées des sensations. Il examine ensuite l'opinion de ceux qui croient que nos âmes ont la puissance de produire les idées des choses auxquelles elles veulent penser, à l'occasion de l'excitation que les objets sensibles développent en elles. Ces philosophes, dit Malebranche, veulent élever l'homme à la ressemblance avec Dieu, en le rendant participant de sa puissance créatrice! Mais quoi! l'homme, être d'un jour, créerait des idées éternelles! L'homme, qui n'est qu'un changement continuel, produirait des idées immuables! L'homme enfin, plein d'imperfections, serait l'auteur d'idées et de vérités qui contiennent des richesses et une fécondité inépuisables à sa pensée! Cette hypothèse n'est-elle pas contradictoire? La troisième opinion est de ceux qui prétendent que nos idées sont innées ou créées avec nous. Aux défenseurs de cette opinion, Malebranche oppose le caractère d'infinité qui se trouve dans les idées, et, pour en donner un exemple, il ne cherche pas les plus sublimes; il prend celle de la plus humble figure, du triangle. « La hauteur d'un triangle se pouvant aug-

[1] *Recherche de la vérité*, t. II, deuxième partie.

menter ou diminuer à l'infini, le côté qui sert de base demeurant toujours le même, on conçoit qu'il peut y en avoir un nombre infini de différentes espèces. Et l'esprit aperçoit ce nombre infini, quoiqu'on ne puisse en imaginer que très-peu. Si un homme s'appliquait à considérer les propriétés de toutes les diverses espèces de triangles, quand même il continuerait éternellement cette sorte d'étude, il ne manquerait jamais d'idées nouvelles et particulières, et son esprit se lasserait inutilement.... Ce que je viens de dire des triangles peut s'appliquer aux figures de cinq, de six, de cent, de mille, de dix mille côtés, et ainsi à l'infini. Et si les côtés d'un triangle, pouvant avoir des rapports infinis les uns avec les autres, font des triangles d'une infinité d'espèces, il est facile de voir que les figures de quatre, de cinq, ou d'un million de côtés, sont capables de différences encore bien plus grandes, puisqu'elles sont capables d'un plus grand nombre de rapports. L'esprit voit donc toutes ces choses, il en a des idées; il est sûr que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il emploierait des siècles infinis à la considération d'une seule figure... Il y a donc un nombre infini d'idées; que dis-je, un nombre infini? Il y a autant de nombres infinis d'idées qu'il y a de différentes figures, de sorte que, puisqu'il y a un nombre infini de différentes figures, il faut, pour connaître les figures, que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées[1]. »

Est-il vraisemblable que Dieu ait créé tant de choses avec l'esprit de chaque homme? Cette infinité qui

[1] *Recherche de la vérité*, tom., II, l. III, ch. IV.

m'attire et m'épouvante, cette infinité vers laquelle j'aspire et qui semble me repousser, cette infinité que j'aime et qui m'écrase, serait, en quelque sorte, un appendice, une propriété, une dépendance de ma nature! Qui le croira? Et nous n'avons envisagé cette infinité que dans une seule figure géométrique, et elle se retrouve dans toutes, comme dans tous les nombres. Mais qu'est-ce que cet infini mathématique en comparaison de l'infini lui-même, de l'infini infiniment infini!

Puisque les idées portent de tels caractères, il est évident que l'esprit ne peut les voir dans ses propres modalités, dans ses propres perfections. Descartes, dans son analyse de l'idée de l'infini, a reconnu cette vérité; et ici le disciple est d'accord avec le maître.

Si les idées sont des réalités nécessaires, éternelles et immuables; si les choses et l'esprit humain ne peuvent nous donner leur origine, comme, d'un autre côté, il est absolument impossible d'attribuer aux idées une existence séparée et individuelle, il reste qu'elles doivent être rapportées à la substance nécessaire, éternelle, immuable, infinie, à Dieu. Elles existent en lui comme ses attributs, ses perfections, les raisons éternelles des choses créées, les lois de toutes les créatures. Et lorsque nous apercevons quelques-unes de ces idées, lorsque au milieu des ténèbres et de l'imperfection de notre connaissance quelques-unes de ces vérités éternelles se lèvent sur notre raison pour l'illuminer, c'est Dieu lui-même qui verse en nous cette lumière, c'est en lui que nous *voyons* ces objets de notre intelligence.

Telle est cette fameuse *vision en Dieu* tant célébrée par Malebranche; cette vision en Dieu qui, bien entendue, n'est que la doctrine de Platon rectifiée et complétée par saint Augustin. Je renonce, messieurs, à retracer l'enthousiasme divin qui s'empare du philosophe, lorsqu'il décrit ce monde intelligible de la pensée pure, lorsqu'il nous montre Dieu uni naturellement à l'âme, présent à l'âme, lui communiquant toutes les vérités qui lui sont nécessaires[1]. Alors, aux yeux épurés du philosophe contemplateur, tous les fantômes de ce monde s'évanouissent, la terre s'efface, les hommes disparaissent; il entre en Dieu, il converse avec le Verbe, et goûte à leur source tous les attraits de l'éternelle vérité. Sa parole s'élève, s'anime, s'échauffe, se colore; et cependant ce style admirable ne perd rien de sa limpidité, de sa transparence, qui en fait le miroir le plus pur où jamais la pensée humaine se soit réfléchie.

Cette vision en Dieu qui inspire Malebranche est définie par lui : « Une participation de la substance intelligible du Verbe de laquelle tous les esprits peuvent se nourrir[2]. » Cette belle définition résume, on peut l'affirmer, toute la bonne tradition philosophique et chrétienne, l'enseignement des Pères et des docteurs sur la raison, et, en particulier, celui de saint Augustin et de saint Thomas lui-même, malgré le dualisme de ses doctrines. La gloire de Malebranche est d'avoir mieux démontré qu'on ne l'avait fait peut-

[1] Voy. *Recherche de la vérité*, l. III, *Entretiens sur la métaphysique.*

[2] *Traité de morale*, p. 5.

être jusqu'à lui cette admirable société naturelle de nos esprits avec Dieu.

Et cependant ne croyez pas que Malebranche soit tombé dans l'erreur d'accorder à l'homme, dans cette vie, la vue de l'essence divine. « Il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu, de ce qu'ils voient *toutes choses* en Dieu de cette manière. L'essence de Dieu, c'est son être absolu, et les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures et participable par elles. Ce qu'ils voient en Dieu est très-imparfait, et Dieu est très-parfait[1]. »

Mais Malebranche n'a pas sû se tenir à l'abri de l'erreur sur tous les points comme sur celui-là. Les traces de la faiblesse humaine doivent toujours se retrouver jusque dans les plus beaux génies. Ce sublime philosophe a mêlé à d'incontestables vérités des vues systématiques. Ne se contentant pas d'affirmer que nous voyons en Dieu les vérités nécessaires et absolues, il a prétendu que nous voyons généralement tout en Dieu, même les êtres particuliers que les sens nous font connaître. Cette erreur de Malebranche tenait à la tradition cartésienne sur la nature de notre connaissance du monde extérieur. D'après Descartes, cette connaissance ne nous donnait aucune certitude, et semblait quelquefois même, en dépit des intentions du philosophe, avoir lieu par des intermédiaires[2]. Malebranche fut conduit par là à soutenir que ce ne

[1] *Recherche de la vérité*, t. II, l. III. *Deuxième entretien.*

[2] Voyez la leçon suivante.

sont pas les objets de la nature que nous apercevons, mais seulement leurs idées. Ainsi, lorsque je vois un palais, un arbre, un astre, le soleil, ce ne sont pas ces objets sensibles que mon esprit aperçoit, mais leurs idées qui sont en Dieu. Arnauld eut raison contre Malebranche, quand il lui prouva que notre connaissance du monde extérieur est immédiate, certaine, et que nous ne pouvons connaître les objets sensibles et les faits d'expérience que par les sens et l'observation. Évidemment Malebranche ne faisait pas aux sens leur part légitime; il s'égarait dans un système repoussé par la conscience; mais ce système outré recélait une haute vérité. Il faut bien le reconnaître, à l'occasion des objets sensibles, nous nous élevons naturellement aux idées nécessaires et universelles qu'ils représentent; et l'idée de l'étendue, ou l'étendue intelligible, analysée avec tant de puissance et de bonheur par Malebranche, est la condition nécessaire de toutes nos perceptions du monde extérieur et des objets sensibles qu'il renferme. Il est donc vrai que, dans toute étendue réelle, nous apercevons l'étendue intelligible, et qu'il y a une certaine vue de Dieu dans le plus humble des objets de la nature.

On peut encore reprocher à Malebranche d'avoir exagéré la passivité de l'entendement, ou plutôt d'avoir nié son activité, en lui refusant la puissance de se former aucune idée, même l'idée de l'esprit lui-même, et des choses sensibles qui le modifient.

En combattant Malebranche, Arnauld se jeta dans un autre excès. Pour lui, les idées nécessaires n'étaient que des modes de nos esprits; et il prétendit

que nous ne pouvions pas voir la vérité nécessaire dans la raison incréée, parce que, disait-il, cette vision supposerait une connaissance de la raison divine antérieure à toutes nos autres connaissances, et plus parfaite qu'elles. Mais jamais on n'a enseigné que nous apercevons d'abord la raison divine, et ensuite dans cette raison la vérité nécessaire. L'objet immédiat de notre connaissance est la vérité nécessaire, et nous comprenons qu'elle est en Dieu, qu'elle vient de Dieu, que c'est lui qui nous la manifeste. Ainsi nous nous expliquons la nature et l'origine des idées et des principes. Arnauld n'a pu éclaircir ni l'une ni l'autre. Dans toute cette controverse, il était dirigé par un intérêt de secte[1].

L'erreur de Malebranche fut corrigée par deux immortels génies, Bossuet et Fénelon, qui surent se préserver aussi du conceptualisme d'Arnauld. Il y avait dans ces deux grands hommes trop d'élévation d'esprit, trop de vraie et de chrétienne philosophie pour qu'ils pussent méconnaître le caractère objectif de la vérité et de la raison ; mais le grand sens dont ils étaient doués ne leur permettait pas de se laisser emporter aux engagements systématiques de Malebranche. Lisez ces admirables chapitres du *Traité de l'existence de Dieu*, car il n'est pas permis de les

[1] Cet intérêt se montre dans l'ouvrage intitulé : *Écrits sur le système de la grâce générale, avec quelques dissertations touchant la liberté, la vue des vérités en Dieu*, etc., Là, p. 6, Arnauld repousse la théorie augustinienne de la connaissance, parce qu'il craint qu'on n'infère, de cette présence de la vérité divine naturelle à toutes les raisons, le don d'une grâce surnaturelle accordée généralement à tous les hommes.

analyser, et je ne puis les citer; lisez, dis-je, ces admirables chapitres où Fénelon démontre que les idées de l'esprit sont universelles, éternelles et immuables; que la raison est dans l'homme indépendante de l'homme et au-dessus de lui; que c'est la vérité primitive elle-même qui éclaire tous les esprits en se communiquant à eux; que c'est par les lumières de la vérité primitive que l'homme juge du vrai et du faux, et que cette raison supérieure qui réside dans l'homme est Dieu même[1]. « Voilà deux raisons que je trouve en moi. L'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très imparfaite, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes, supérieure à eux. Elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent; enfin, incapable d'être jamais épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle, cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? Où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut pas être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle, cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche[2]? »

Bossuet professe la même doctrine dans sa *Logique* et dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Mais, avant de vous faire connaître la

[1] *Traité de l'existence de Dieu*, première et deuxième partie.
[2] *Existence de Dieu*, p. 139, 140.

théorie de Bossuet, je crois utile de caractériser celle de Leibnitz.

La contradiction semble être la loi des choses humaines et des développements de la pensée. Dans le dernier tiers de ce dix-septième siècle qui avait vu resplendir de si éclatantes lumières, le sensualisme, un sensualisme mitigé, il est vrai, et voisin de la doctrine d'Aristote, fit une nouvelle apparition. Locke publia ses *Essais sur l'entendement humain.* Quoique inspirées par des vues honnêtes et une conscience droite, les doctrines de Locke portaient atteinte à la dignité de l'esprit humain, et renfermaient des conséquences très-dangereuses. Mais l'esprit humain et la vérité trouvèrent un noble défenseur. Un homme qui, pour répéter un mot devenu célèbre, faisait marcher de front toutes les sciences; un homme qui réunissait à une pénétration infinie la plus vaste érudition et un bon sens admirable, Leibnitz, écrivit ses *Nouveaux Essais* pour réfuter Locke. Dans ce livre, suivant l'auteur anglais pas à pas, il ne laisse passer rien de faux sans le combattre, rien d'équivoque sans l'éclaircir; il oppose doctrine à doctrine, et toute cette controverse est conduite avec l'urbanité la plus exquise, la bienveillance la plus sincère; jamais plus complète justice n'a été rendue à un adversaire. Je ne reproduirai pas la discussion de Leibnitz; je veux seulement vous donner un aperçu de sa théorie.

Vous le savez, messieurs, Leibnitz a renouvelé la doctrine des idées innées, sans les admettre, il est vrai, ni dans le sens de Platon, ni dans celui de Descartes, et en les expliquant d'une manière qui lui est

particulière. Il refuse d'abord de voir, dans la *Table rase* d'Aristote et de son école, l'état primitif de l'esprit humain, et se sert d'une comparaison pour mieux expliquer sa pensée. « Les vérités ne sont pas en nous, dit-il, comme la figure d'Hercule dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais, s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles, qui y répondent[1]. » Ailleurs il appelle les idées innées *une préformation qui détermine notre âme, et qui fait qu'elles en peuvent être tirées*[2]. L'esprit n'est pas seulement capable de connaître les idées et les vérités, mais encore de les *trouver en soi*, de les *tirer de son fond*[3]. Ces idées, ces vérités, *viennent du seul entendement; notre esprit est leur source*[4]; *leur certitude ne vient que de ce qui est nous*[5]. Les sens et nos percep-

[1] *Nouveaux Essais*, avant-propos, p. 5.
[2] *Ibidem*, p. 34.
[3] *Ibidem*, p. 35.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 29.

tions des objets externes servent à réveiller, à exciter en nous ces idées et ces vérités, objet de la science.

Telle est, en peu de mots, l'explication que Leibnitz nous donne des idées innées. Si cette théorie se borne aux idées que nous avons de nous-mêmes et du monde, à nos idées du fini, elle me paraît juste, incontestable ; et il faut dire avec Leibnitz : « Peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire; peut-on nier qu'il y ait en nous, *être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir*, et mille autres objets de nos idées intellectuelles[1] ?... Je voudrais bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes, et si nous ne trouvions l'être en nous[2]. » Rien de mieux ; toutes nos idées du fini nous sont données avec nous-mêmes et le monde ; elles existent virtuellement en nous dès le premier instant de notre vie, et nous les tirons véritablement de notre fond.

Mais peut-on tenir le même langage à l'égard de toutes les idées, de toutes les vérités nécessaires, absolues, universelles, qui vont se réunir dans l'idée de l'infini, comme dans leur foyer ? Ces idées existeraient dans notre âme comme une préformation ? Mais que faudrait-il entendre par cette préformation ? Est-ce la simple faculté de les apercevoir à l'occasion de nos impressions sensibles et dans la lumière divine qui nous les montre ? Ou bien existent-elles

[1] *Nouveaux Essais*, avant-propos, p. 5.
[2] *Ibidem*, liv. I, p. 38.

véritablement dans la substance de l'âme, de sorte que l'âme, lorsqu'elle les aperçoit, les tire véritablement de son propre fonds? Mais alors reviendraient ici toutes les considérations, tous les raisonnements employés par Platon, saint Augustin, Descartes, Malebranche, Fénelon, pour démontrer l'impossibilité de tirer du fini l'idée de l'infini. Quoi! l'infini et le fini existeraient, en quelque sorte, confondus dans la substance de l'âme! Quelle erreur! et dans quels abîmes ne nous entraînerait-elle pas? Telle ne peut pas être la pensée de Leibnitz; et notre première interprétation est seule admissible. A l'égard des idées qui représentent l'infini, nous sommes bien plus passifs qu'actifs; elles viennent à nous, ce n'est pas nous qui allons à elles; et dire qu'elles sont innées, c'est affirmer seulement qu'elles sont naturelles. Leibnitz, au fond, est d'accord avec Descartes et Malebranche.

Du reste, il s'en est suffisamment expliqué dans les paroles qui terminent ses *Essais*. « On demandera où seraient ces idées si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles. Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir, à cet Esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme saint Augustin l'a reconnu et l'exprime d'une manière assez vive; et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est pas nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences, et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi, ces vé-

rités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là que je trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles[1]. »

Remarquez bien qu'il s'agit des idées qui sont dans notre esprit et forment son objet. Le philosophe déclare ces idées antérieures à l'existence des êtres contingents; les place dans l'entendement divin, qui est leur région; et voit en elles les lois de l'univers. Évidemment des idées si divines ne peuvent pas être de simples modifications de la substance de notre âme. Ce n'est pas en elle-même, mais dans l'Être où elles existent véritablement, qu'elle peut les apercevoir, et notre intelligence est l'œil qui reçoit le rayon de cette éternelle lumière.

Nous trouvons dans Bossuet une hésitation analogue à celle de Leibnitz. Après avoir établi que les idées sont éternelles, immuables, inaltérables, qu'elles sont l'objet de l'intelligence et de la science, que, par elles, nous devenons savants, qu'elles ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en Dieu seul, Bossuet, cherchant l'origine de ces idées, dit : « qu'il suffit d'entendre que Dieu qui forme les âmes dans les corps à son image, au temps qu'il a ordonné, les tourne, quand il lui plaît, à ses éternelles idées, ou met en elles une impression dans laquelle nous apercevons la vérité même[2]. »

[1] *Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. XI.
[2] *Logique*, liv. I, ch. XXXVII.

Il y a, ce nous semble, dans ces paroles deux doctrines bien distinctes sur l'origine des idées. S'il suffit à l'âme, pour devenir intelligente, de *se tourner vers les idées éternelles*, subsistant immuablement en Dieu, il est vrai de dire que l'origine des idées nécessaires, universelles, immuables, est notre faculté d'intuition, de vision dans et par la lumière même de l'éternelle vérité. Saint Augustin et Malebranche ont raison, et alors on n'a que faire de l'hypothèse des idées innées ou gravées dans l'âme. Si, au contraire, Dieu *met en nos âmes une impression dans laquelle nous apercevons la vérité même*, alors on se demande ce que c'est que cette impression, et on se trouve ramené aux idées innées ou gravées dans l'âme, et à une hypothèse analogue à celle qu'on est d'abord tenté d'attribuer à Leibnitz. Bossuet, dans sa *Logique*, ne se prononce pas nettement entre ces deux différentes manières d'envisager l'origine des idées.

Mais, dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, toute hésitation disparaît; Bossuet est aussi explicite, aussi clair qu'on puisse le désirer. Ici encore, il n'est pas permis d'analyser, il faut citer et recueillir avec un profond respect ces graves et fortes paroles, qui portent avec elles toute la majesté du génie de Bossuet et s'élèvent au niveau des grandeurs qu'elles racontent.

« D'où me pourrait venir l'impression de la vérité? Me vient-elle des choses mêmes? Est-ce le soleil qui s'imprime en moi, pour me faire connaître ce qu'il est, lui que je vois si petit, malgré sa grandeur immense? Que fait-il en moi, ce soleil si grand et si

vaste par le prodigieux épanchement de ses rayons? Que fait-il, que d'exciter dans mes nerfs quelque léger tremblement, d'imprimer quelque petite marque dans mon cerveau? N'ai-je pas vu que la sensation qui s'élève ensuite ne me représente rien de ce qui se fait, ni dans le soleil, ni dans mes organes, et que, si j'entends que le soleil est si grand, que ses rayons sont si vifs, et traversent en moins d'un clin d'œil un espace immense, je vois ces vérités dans une lumière intérieure, c'est-à-dire dans ma raison, par laquelle je juge et des sens, et de leurs organes, et de leurs objets?

Et d'où vient à mon esprit cette impression si pure de la vérité? D'où lui viennent ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les proportions secrètes des figures et des mouvements? D'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées? Sont-ce les triangles, et les carrés, et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports? Ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet? Où les ai-je vus ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, et qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde, ou hors du monde, des triangles ou des cercles, subsistant dans cette parfaite régularité, d'où elle serait imprimée dans mon esprit? Et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable? Ou bien,

n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime à mon esprit l'idée certaine?

Mais qu'est-ce que cette idée? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble?

Et que serait-ce que cette impression? Quoi! quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire? Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente.

Il faut donc entendre que l'âme faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui paraît, autant que Dieu veut la lui faire paraître, car il est maître de se montrer autant qu'il veut, et quand il se montre pleinement, l'homme est heureux.

C'est une chose étonnante que l'homme entende tant de vérités, sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même. Mais, c'est qu'il est enchanté par ses sens et par ses passions trompeuses, et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient.

Enfin donc, il est certain qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est et de tout ce qui s'entend dans l'univers; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par son rapport à son idée éternelle; que, cherchant la vérité, nous le cherchons; que, la trou-

vant, nous le trouvons et lui devenons conformes[1]. »

Ainsi, malgré des différences qu'il ne faut pas méconnaître, les doctrines de ces beaux génies, éternel honneur de l'esprit humain, convergent vers une grande unité. La raison est véritablement, pour tous ces sages, un rayon de la lumière divine; l'homme participe à la vérité de Dieu; Dieu est la dernière explication de la raison de l'homme. En comparant les doctrines précédentes aux plus belles pages de Platon et même de saint Augustin, qui pourrait nier les progrès accomplis, et méconnaître, dans nos maîtres modernes, une exposition plus complète, des pensées plus nettes et plus fortes, une lumière plus abondante et plus vive?

Pourquoi ces sages et nobles doctrines ne se sont-elles pas emparées définitivement de la direction de l'esprit humain pour l'épurer, et l'élever à la hauteur du christianisme? Les choses humaines ne marchent pas ainsi. La vérité n'établit son règne qu'au prix d'une lutte incessante. De nouveaux systèmes, des erreurs nouvelles, feront naître d'ardentes controverses; tous les fondements de la connaissance humaine seront de nouveau explorés; et de toute cette agitation, de tout ce mouvement, il résultera une nouvelle et plus éclatante confirmation des grands principes qui sont la dignité et la gloire de l'esprit humain.

[1] *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, n. 5 et 9.

HUITIÈME LEÇON.

REID ET KANT.

L'idéalisme et le scepticisme renouvelés par Berkeley et Hume sont l'occasion de la fondation des nouvelles écoles de Reid et de Kant. — Reid et ses disciples détruisent la théorie des faux intermédiaires, et démontrent que la perception sensible est immédiate. — En rendant à la science ce service signalé, ils n'aboutissent qu'à un nouveau conceptualisme, impuissant à expliquer la raison dans ce qu'elle a de plus noble. — Aperçu rapide de la théorie de Kant et ses principaux résultats. — Son erreur fondamentale.

Après les travaux des grands philosophes du dix-septième siècle, on peut le dire, la vraie philosophie était fondée. Le fait principal de la connaissance, la nature et l'origine de la lumière qui éclaire la raison, avait été expliqué. On savait qu'il y a dans la raison des idées, des principes, des lois, des vérités éternelles, nécessaires, immuables, qui sont la règle de tous nos jugements, la base rationnelle de notre certitude, l'instrument de toutes nos sciences. On savait que toutes ces idées, ces principes et ces lois, ne pouvant être rapportés ni à notre intelligence et à ses facultés, ni au monde et à ses phénomènes, comme à leur cause efficiente, devaient être ramenés à la source de toute lumière, de toute vérité et de tout être, à Dieu lui-

même, présent à notre intelligence comme le soleil à l'organe corporel de la vision physique. Cette haute doctrine avait été exposée, développée, prouvée par les esprits les plus éminents et les plus divers. Cependant je ne veux pas dire qu'elle fût achevée, complète ; qu'elle eût reçu tous les perfectionnements dont elle était susceptible. Il n'en est pas ainsi des œuvres de l'homme, et l'histoire de l'esprit humain n'est que celle de ses acquisitions successives par les travaux accumulés des générations. Mais, du moins, il fallait rester dans la grande voie ouverte par Descartes, Malebranche, Fénelon, Bossuet, Leibnitz, et travailler, sous la direction de ces beaux génies, au développement des vérités acquises, ou à la conquête de vérités nouvelles.

Il n'en fut pas ainsi. Reid et Kant, qui, dans l'intérêt de la raison et de l'humanité, réagirent contre l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume, ne surent pas continuer en tout la vraie tradition philosophique. Reid et les siens péchèrent par un excès de sobriété et de timidité ; Kant et ses disciples, par un excès d'audace. Reid a renouvelé le conceptualisme, qui n'a jamais pu donner à la raison une complète satisfaction. Kant a voulu établir, s'il est permis de se servir d'une expression barbare, un *subjectivisme* universel, qui n'est que le plus redoutable de tous les scepticismes, et les écoles sorties de ce philosophe vont se perdre dans les abîmes de l'universelle identité. Aujourd'hui je me bornerai à caractériser d'une manière générale les théories de la connaissance humaine que nous devons à Reid et à Kant, réservant

pour la prochaine leçon l'exposé des doctrines basées sur le principe de l'identité.

Je dois commencer cet examen par un hommage de respect et de reconnaissance au fondateur de l'école écossaise, qui a rendu à la science les services les plus éminents. En effet, le sensualisme n'est pas le seul danger que coure la dignité de la raison humaine. Quelles que soient la ténacité de ce système et son obstination à toujours renaître, il est facilement vaincu; et, avec un degré d'attention médiocre, on peut se convaincre que la sensation et la réflexion sur la sensation ne suffisent pas pour expliquer la raison, même en admettant la spiritualité et l'activité du principe pensant. Locke et Condillac ont eu, il est vrai, une influence considérable; pendant plus d'un demi-siècle, ils ont exercé une sorte d'empire sur la pensée. Mais ce sont des colosses aux pieds d'argile. Un coup léger suffit pour les renverser de leur piédestal. Un danger peut-être plus redoutable que celui du sensualisme se trouvait dans une fausse théorie des idées, qui conduisait à l'idéalisme et au scepticisme, et que Reid a eu la gloire de discréditer et de ruiner. Je veux parler de la théorie des intermédiaires. Si vous avez parcouru les œuvres du sage d'Édimbourg et les précieux fragments de M. Royer-Collard, qu'une main heureuse y a insérés, vous vous souvenez que la théorie des intermédiaires y est sans cesse poursuivie, sans cesse combattue. Il faut applaudir à cette bonne guerre. Mais c'est un grand malheur de voir des esprits aussi éminents, aussi graves que Reid et l'illustre Royer-Collard, confondre la véritable théorie des

idées avec celle des intermédiaires; on s'étonne qu'ils aient cru ruiner l'une dans l'autre, et qu'ils aient abouti à cette conclusion : « Il n'y a pas d'idées, ou les idées ne sont que des conceptions de notre esprit.» Cette théorie, qui fait considérer les idées comme purement subjectives, est entièrement opposée aux principes que nous professons, aux doctrines qui ont eu, jusqu'ici, notre assentiment. D'un autre côté, les noms de Reid et de M. Royer-Collard pouvant former un préjugé redoutable contre ces mêmes doctrines, il nous importe beaucoup de soumettre à un examen sérieux ce nouveau système.

Qu'est-ce d'abord que la théorie des intermédiaires? Déjà nous avons eu occasion d'en parler et même de l'expliquer. Des philosophes ont pensé que les objets de la nature envoyaient à nos sens des émanations subtiles, qui reproduisaient leurs contours et leurs formes, et étaient comme des fantômes représentatifs des objets. Ces fantômes, après plusieurs épurations et transformations, devenaient l'objet immédiat de la pensée, qui, par leur intermédiaire, arrivait à la connaissance du monde extérieur.

L'origine de ces fantômes remonte à Démocrite. Entendus dans le sens d'une émanation corpusculaire, ils ont été faussement attribués à Aristote et à saint Thomas; mais, comme images, ils ont joué un très-grand rôle dans la philosophie du moyen âge et dans celle des écoles. Descartes a voulu les bannir de la science. Mais Reid et M. Royer-Collard ne veulent pas reconnaître ce service qu'il a rendu à la bonne philosophie, et ils prétendent qu'il n'a fait que spirituali-

ser les fantômes et les remplacer par les idées-images. Peut-être que Descartes n'est pas toujours resté constant avec lui-même; peut-être qu'il a trop accordé encore au préjugé qu'il voulait combattre. Quoi qu'il en soit, il y a bien loin de la théorie des idées-images à la vraie théorie des idées intellectuelles et objectives professée par Malebranche, Fénelon, Bossuet, Leibnitz, après saint Augustin et Platon. La théorie des intermédiaires, comme explication de notre perception du monde externe, peut être entièrement chimérique et fausse, sans qu'il en résulte rien contre la haute doctrine des idées et des principes nécessaires, absolus, immuables, véritable lumière de l'esprit. Eh bien, ce sont ces deux choses si différentes que semblent presque toujours confondre dans une même réprobation et Reid et M. Royer-Collard.

D'abord Reid, et à sa suite M. Royer-Collard, attribuent la théorie des intermédiaires à tous les philosophes qui les ont précédés, sans exception. Cette assertion, pour être exacte, aurait besoin de plusieurs distinctions importantes. Mais, du moins, elle s'applique avec rigueur à Locke et à son disciple Condillac. Il est certain que ces derniers ont enseigné que nous n'apercevons pas les objets extérieurs en eux-mêmes, et que notre connaissance ne roule que sur nos pensées et nos idées. « Il est évident, dit Locke, que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'entremise des idées qu'il en a; et que, par conséquent, notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a conformité entre nos idées et la réalité des choses [1]. »

[1] *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. IV.

Et que sont les idées pour Locke? « Comme ce terme d'*idées* est, ce me semble, le plus propre qu'on puisse employer pour signifier tout ce qui est l'objet de notre entendement quand nous pensons, je m'en suis servi pour exprimer tout ce qu'on entend par fantôme, notion, espèce, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit quand il pense.[1] »

Condillac reproduit la pensée de son maître, et il débute ainsi dans son livre sur l'*Origine des connaissances humaines* : « Soit que nous nous élevions dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes, et c'est toujours notre propre pensée que nous apercevons. »

Il est donc incontestable qu'une école moderne a prétendu que nous n'apercevons aucun objet matériel qu'à travers l'intermédiaire de certaines idées-images. Cette théorie, longtemps en honneur dans les écoles, cette théorie reproduite, comme nous venons de le voir, par Locke et ses disciples, est aussi fausse que dangereuse; Reid et M. Royer-Collard ont bien fait d'en débarrasser l'esprit humain. Suivons-les dans une controverse pleine d'intérêt.

Quand on cherche le fondement de cette doctrine qui nous refuse la perception immédiate du monde extérieur, on trouve une grossière analogie empruntée au phénomène de la communication du mouvement. Un corps n'est mis en mouvement que par une impulsion, et l'impulsion suppose le choc, et le choc, le contact des corps. Ainsi, disaient les partisans de la perception médiate, l'action du monde sur nos âmes

[1] *Essai*, avant-propos, parag. VIII.

n'est concevable qu'autant qu'il serait en contact avec elles ; or ce contact n'existe pas, donc il ne peut agir sur elles. Il nous envoie des impressions qui deviennent nos idées, auxquelles seules nous sommes unis immédiatement; ce sont donc elles seules qui forment l'objet immédiat et unique de notre connaissance.

La première conséquence de cette théorie est la nécessité absolue de prouver l'existence du monde extérieur. Si d'abord je ne connais que mes idées, il faut nécessairement que je trouve dans mes idées une démonstration rigoureuse de l'existence du monde extérieur, ou je dois renoncer à le connaître. Mais ici vous allez voir la théorie des intermédiaires ouvrir la porte à l'idéalisme.

Nous ne connaissons que nos idées, assurent Locke et ses disciples, et, pour qu'elles puissent nous conduire au monde extérieur, elles doivent en être une exacte copie. En effet, si elles ne nous représentent pas exactement le monde qui est hors de nous, comment pourrons-nous le connaître? Mais, quel moyen de nous assurer que nos idées sont des copies fidèles, si nous ne connaissons pas l'original ? Comment pourrions-nous juger de la ressemblance d'un portrait, si la figure qu'il reproduit nous était inconnue ? Or, dans l'hypothèse des intermédiaires, le monde ne nous est connu que par ces images que nous trouvons dans notre pensée. Nous n'avons donc aucun moyen de confronter ces copies avec leurs modèles.

Voilà donc une objection insoluble contre la légitimité de notre connaissance du monde extérieur. Nul moyen de lui échapper dans ce système. Acculé dans

cette position désespérée, l'esprit humain rencontre l'idéalisme qui l'envahit et le maîtrise. Si je ne connais pas ce monde, dit l'idéaliste, s'il n'y a entre le monde et moi aucune relation nécessaire, je n'ai nul besoin de lui. Il est pour moi comme s'il n'existait pas. S'il n'existe pas pour moi, je suis fondé à dire qu'il n'existe pas en lui-même, et qu'il n'est qu'une illusion de mes sens et de mon esprit. Qu'il disparaisse, qu'il s'évapore et se dissipe comme un songe au réveil du matin ! Il n'y a pas de matière, il n'y a pas de corps; il n'y a pas une nature, un monde hors de nous. C'est par le plus insensé des préjugés que nous attribuons une existence à tout ce qui tombe sous nos sens; l'étendue, la figure, la couleur, le mouvement, les sensations de plaisir ou de peine n'existent qu'autant que nous les percevons; c'est-à-dire que ces choses ne sont que des idées. Il n'y a donc que des idées, et notre âme qui est leur support, et Dieu qui est leur cause.

Voilà, certes, une étrange doctrine, et cependant elle a été soutenue par un métaphysicien célèbre, par Berkeley. Mais la théorie des intermédiaires n'a pas encore donné tout ce qu'elle renferme; il y a une dernière conséquence à tirer.

Si toutes nos connaissances ne sont que des idées, nous n'avons pas droit de sortir de nos idées. Or, des idées ne donnent que des idées, des idées ne sont pas des substances. De quel droit donc, demande Hume, Berkeley affirme-t-il que l'âme et Dieu sont des substances? De quel droit affirme-t-il des causes réelles et substantielles? Nous ne sommes pas plus autorisés à

admettre la substance spirituelle que la substance matérielle. Il n'y a donc pas de substance; et partant, il n'y a pas d'âme, ni de sujet de nos pensées. « C'est la succession de nos perceptions qui constitue notre esprit, et nous n'avons aucune idée, même éloignée et confuse, du théâtre où ces scènes sont représentées... La croyance à la réalité substantielle n'est qu'un raffinement de quelques métaphysiciens; mais, pour tout le reste du genre humain, je puis assurer que les hommes ne sont rien pour eux-mêmes qu'une collection de différentes perceptions qui se succèdent avec une rapidité inconcevable[1]. »

Que peut être Dieu dans un système qui nie l'esprit comme la matière, qui nie toute substance, toute cause, et ne laisse subsister que des idées sans sujet, sans objet, sans lien entre elles? Nous voilà plongés dans le royaume des ombres, et l'existence n'est que la plus vaine des illusions.

Je ne rappelle ces incroyables aberrations d'hommes d'esprit et même de talent, que pour expliquer la réforme philosophique introduite par Reid.

La théorie des intermédiaires avait donc enfanté l'idéalisme et le scepticisme universel; toutes les vérités, toutes les croyances, toutes les espérances, tout ordre, toute vie, tout bonheur, allaient s'engloutir sans retour dans cet abîme du néant que Hume avait le triste courage d'ouvrir sous les pieds de l'humanité. Le scepticisme est plutôt une maladie de l'esprit qu'une doctrine bien arrêtée et bien sûre d'elle-même;

[1] *Recherches sur l'entendement humain*, cité par M. Cousin, première série, t. I.

mais quels ravages ne fait-il pas dans la pensée et le cœur de l'homme? Reid, avec sa conscience d'honnête homme et de chrétien, sentit profondément le mal et il voulut combattre l'irruption de ces désolantes doctrines. Il reconnut d'abord que les prodigieuses erreurs de Berkeley et de Hume étaient une conséquence de la théorie des intermédiaires. Il eut le courage de porter la main sur la théorie elle-même, et il la vit bientôt s'écrouler. Ces intermédiaires existent-ils véritablement? ou bien, ces entités, ces espèces, ces fantômes, ne sont-ils que des chimères et des créations d'une mauvaise science? Telle fut la question que Reid se posa d'abord. Une observation simple, mais décisive, fournit une réponse péremptoire à cette question. S'il y a véritablement, au sens de l'ancienne philosophie, des idées-images, représentatives des corps de la nature, et formant le seul objet immédiat de notre perception, ces images doivent nécessairement être reçues dans le cerveau, et c'est là, en effet, qu'on place le domicile de ces hôtes. Mais l'anatomie du cerveau ne nous a rien fait découvrir qui ait le moindre rapport à ces images, et il n'y en a pas dans le cerveau la moindre trace. Il est vrai que, dans la vision, il se peint au fond de la rétine une image des objets, mais cette image est renversée, et nous voyons les objets dans leur position naturelle. De plus, le nerf optique ne transmet au cerveau aucune lumière. Le cerveau se trouvant dans une obscurité profonde, on ne conçoit pas qu'il puisse y exister des images colorées. Et d'ailleurs toutes nos idées ne nous viennent pas par la vue, et si toutes nos idées

sont des images, il faudrait admettre des images de son, d'odeur, de saveur, de froid, de chaud, de plaisir ou de peine : mais que sont de pareilles images? Elles ne se conçoivent pas. Toutes ces perceptions de la matière et de ses qualités ne se font donc pas par des intermédiaires; l'hypothèse est en défaut. Par cela même, convaincue d'erreur, elle perd toute son autorité.

Il ne suffisait pas d'avoir détruit cette fausse hypothèse des intermédiaires, il fallait donner la vraie théorie de notre perception du monde sensible. Reid a eu ce mérite, et il a prouvé que cette perception est immédiate, et que nous percevons les objets eux-mêmes, et non pas ces images intermédiaires qui n'ont d'existence que dans la pensée de certains philosophes. Trois choses sont requises pour notre perception des objets extérieurs : une impression sur l'organe, la sensation qui en résulte, et, à l'occasion de cette sensation, la conception ou la connaissance sensible de l'objet même qui produit l'impression organique. Cette connaissance, quand l'objet est présent, c'est la perception elle-même; quand l'objet est éloigné ou absent, c'est encore la perception reproduite et conservée par l'imagination. Cette connaissance est un fait que Reid ne se charge pas d'expliquer, mais qu'il établit sur l'irrécusable témoignage de notre conscience et de la conscience du genre humain.

Je ne suivrai pas Reid dans son analyse de nos facultés sensibles et de nos facultés intellectuelles. Il a eu la gloire de rappeler aux philosophes qu'on ne doit pas essayer de démontrer les premiers principes, qui

servent eux-mêmes de base à toutes nos démonstrations, si on ne veut pas tourner dans un cercle éternel. Il leur a rappelé aussi qu'on ne doit pas non plus chercher à expliquer ce qui est véritablement inexplicable, et on est étonné du nombre de fois que le mot de *mystère* revient sous la plume de Reid. Il n'hésite pas à l'écrire, et il invite la raison à une sage circonspection. Enfin il a voulu ramener la philosophie au sens commun; et pour lui, comme pour la bonne philosophie, le sens commun résulte des principes constitutifs, des lois de notre nature et des premières vérités de la raison. Dans cette partie de ses doctrines, étendant la croyance au delà de sa sphère, il a trop effacé le caractère d'évidence rationnelle qui brille dans les premiers principes, et qui, en définitive, en fonde l'irrécusable autorité. Reid a essayé une énumération, une classification de ces premiers principes, et c'est là un de ses titres les plus honorables.

Mais dans quelle confusion n'est-il pas tombé lorsqu'il a cru avoir détruit la théorie des idées intellectuelles et objectives, avec celle des intermédiaires! Parce qu'il n'y a pas d'intermédiaires entre les objets extérieurs et notre âme; parce que notre perception du monde sensible est immédiate, il n'y a pas d'idées intellectuelles et objectives! Quelle conséquence! Vous allez voir avec quelle nécessité la vraie théorie des idées renaît de l'analyse de Reid lui-même, et s'impose à lui, malgré sa circonspection. Parmi ces notions simples et ces premiers principes, qui sont le *dictamen* de notre nature, et que proclame le sens commun, il y a sans doute les vérités, les principes

nécessaires, éternels, immuables, absolus, universels de la raison. Reid reconnaît l'existence de ces vérités, de ces principes ; il prouve même que plusieurs d'entre eux ne viennent pas de l'expérience. Mais il ne suffit pas de proclamer ces principes, ces vérités ; nous sommes forcés, par notre constitution intellectuelle, de nous enquérir de leur origine, et d'aller aussi loin que possible dans cette recherche. On ne peut pas dire à l'esprit : Tu t'arrêteras là, tu n'iras pas plus loin. Or, ces vérités, ces principes ne peuvent provenir que de notre âme, ou des choses, ou d'eux-mêmes, ou enfin de Dieu. De notre âme ? il est vrai que notre âme les aperçoit, les connaît et marche à leur lumière, mais elle ne les fait pas, elle ne les crée pas. Ces vérités, ces principes sont nécessaires, éternels et immuables, et l'âme commence et peut finir ; sa durée n'est qu'un changement continuel. Si donc l'âme les tirait de son fonds, si elle les créait en quelque sorte, elle produirait quelque chose qui est infiniment plus qu'elle, qui a plus d'être et de réalité qu'elle, qui la dépasse et le déborde dans tous les sens. Je produirais, je créerais ce que je conçois à peine ! Je créerais, par exemple, l'idée de l'infini ; et toutes ces grandes vérités, qui sont ma lumière, ma loi, ma règle, naîtraient et mourraient avec moi ! Quelle erreur ! Ces vérités viendraient-elles des choses de ce monde ? Je les aperçois, il est vrai, à l'occasion de ces choses. Les choses de ce monde m'apparaissent comme des copies de ces types éternels et immuables, des applications de ces lois fécondes, des réalisations d'un ordre ma-

gnifique. Les idées, les vérités, les principes nécessaires, absolus, universels sont donc au-dessus des choses, puisque les choses leur sont soumises. Et d'ailleurs ces vérités me révèlent une infinité que je cherche en vain dans ce monde et dans l'ensemble des mondes, car de tout côté je touche des bornes qui me fuient sans cesse, il est vrai, mais pour toujours se reproduire. Dépassant le monde comme le moi, ces vérités ne prennent leur source ni dans le monde, ni dans le moi lui-même. Mais peut-être qu'elles proviennent d'elles-mêmes? Alors elles seraient des êtres réels. Ma raison se refuse à le croire. Des idées, des vérités, des principes supposent une intelligence, appartiennent à une intelligence, ne peuvent être conçus que comme les attributs d'une intelligence. Une intelligence est donc leur support, leur substance. Et comme ces vérités, ces principes sont éternels, nécessaires, immuables, il leur faut nécessairement une intelligence, une substance éternelle, nécessaire et immuable. Nous sommes donc forcés de remonter à Dieu comme à la source même de ces vérités; Dieu est l'éclatant foyer où elles résident, et d'où elles rayonnent sur nos âmes et sur le monde.

Nous voilà donc ramenés par Reid lui-même à la théorie platonicienne, augustinienne des idées; et, dans un sens très-vrai, les idées sont représentatives des êtres, puisqu'elles sont leurs types, et les vérités nécessaires et éternelles sont un intermédiaire entre notre esprit et le Dieu qui l'éclaire. Par sa polémique victorieuse des faux intermédiaires, Reid n'a pas porté la plus légère atteinte à la véritable théorie des idées;

je tenais beaucoup à mettre ce point en lumière. Du reste, Reid, dans certains passages, ne paraît pas aussi éloigné qu'on pourrait le penser de la vraie doctrine des idées; mais ce n'est pas là le fond de son système.

Malgré tous les efforts de l'école de Reid pour écarter tous les grands problèmes de la connaissance humaine, ils renaissent, et le conceptualisme écossais est tout à fait insuffisant pour expliquer la véritable nature et la véritable origine des idées et des principes nécessaires et éternels. Permettez-moi de confirmer toute cette critique par un exemple tiré de la plus modeste de toutes les idées, celle du cercle :

« Qu'est-ce que l'idée d'un cercle? se demande Reid. Je réponds que c'est la conception d'un cercle. Quel est l'objet immédiat de cette conception? L'objet immédiat, le seul objet de la conception d'un cercle, c'est un cercle. Où est un cercle? Nulle part. Si c'était un cercle individuel qui existât réellement, il aurait un lieu; mais le cercle que je conçois n'a pas d'existence, et partant point de lieu. Quoi! n'est-il pas dans l'esprit qui le conçoit? C'est la conception qui est dans l'esprit, parce qu'elle est un acte de l'esprit : encore faut-il observer qu'*être dans l'esprit* est une expression figurée qui signifie seulement être conçu, être perçu, être senti, être rappelé[1]. »

Ainsi, d'après le philosophe d'Édimbourg, l'idée du cercle est une simple conception, un simple acte de l'esprit; l'idée du cercle n'a d'existence que dans l'esprit. Mais quoi! lorsque je pense au cercle, je lui

[1] Reid, t. IV, p. 153.

donne l'existence; lorsque je cesse d'y penser, je l'anéantis; cette idée du cercle commence et finit avec ma pensée; elle n'était pas avant moi, elle ne sera pas après moi; elle dépend de moi! Et cependant, cette idée, je la vois éternelle, nécessaire et immuable; quand je veux la considérer, je la trouve toujours et toujours la même. Ce que je dis, tous les esprits peuvent le dire; tous doivent donc avouer que cette idée subsiste toujours et indépendamment de leurs conceptions. Elle ne peut donc être un simple mode de l'esprit, et s'il en est ainsi de l'idée du cercle, à plus forte raison faut-il tenir le même langage à l'égard des autres idées nécessaires.

Le même manque de haute métaphysique qui caractérise le conceptualisme des Écossais se rencontre dans leur théorie générale du sens commun. Un grand philosophe a dit : Sous peine d'extravagance, toute philosophie doit partir du sens commun et aboutir au sens commun. Rien n'est plus vrai; le sens commun est le résultat de toutes les lois de notre nature, et il doit être toujours la sauvegarde de la spéculation philosophique. Mais, sous prétexte de sens commun, sous prétexte de vouloir s'en tenir au sens commun, on peut quelquefois s'interdire de rechercher la nature et l'origine des principes et des lois qui nous gouvernent, et cependant l'explication de ces principes est très-importante à notre dignité, à notre bonheur, très-nécessaire à la vie humaine. Pour rendre compte des principes qui nous gouvernent, il ne suffit pas toujours de dire : Ils sont une loi de notre nature, ils sont un fait. La raison est en droit d'exiger

davantage; elle cherche la lumière, et ne peut se reposer que dans elle. C'est ce que l'école cartésienne a fort bien compris, et ce que l'école écossaise n'aurait pas dû oublier.

La réaction contre la doctrine de Hume ne s'est pas faite seulement en Écosse; en Allemagne, Kant aussi a voulu la combattre, et sa philosophie n'a été qu'un effort contre le scepticisme.

Je renonce à vous présenter une analyse développée de la philosophie de Kant, ce travail demanderait à lui seul plusieurs leçons, et nous nous trouverions trop éloignés de l'objet de ce cours. Je me contenterai donc de rappeler les principaux résultats de cette philosophie. Il y en a eu de bons, il y en a eu de mauvais. Kant décompose la sensibilité, l'entendement, la raison pour en découvrir les éléments, et pour constater les lois qui président à leurs opérations. Dans cette analyse, il sépare profondément la sensibilité de l'entendement, et nul peut-être n'a tracé plus profondément que le philosophe de Kœnigsberg la ligne de démarcation entre ces deux sphères. C'est là le service le plus important qu'il a rendu à la théorie de la connaissance. Il remarque avec raison que nous ne pouvons connaître le monde extérieur qu'à la condition de deux idées, celles de l'espace et du temps. Ces idées, en elles-mêmes, dégagées de tout élément sensible, sont pures, et, par conséquent, ne peuvent nous être fournies par les sens. Kant appelle ces deux idées les *formes* ou les lois de la sensibilité, de la connaissance sensible. Si la sensibilité a ses lois, l'entendement aussi a les siennes, c'est-à-dire qu'il ne con-

çoit rien qu'à la condition de certaines idées fondamentales qui président à tous ses jugements et qui rendent possibles nos connaissances expérimentales. Ces lois reçoivent de Kant le nom de *concepts purs* ou de *catégories*. Ces catégories ne sont qu'une classification des notions; Kant renouvelle ici la tentative d'Aristote, et il range toutes les notions, qui dirigent l'entendement dans ses opérations, sous quatre chefs: la quantité, la qualité, la relation et la modalité.

Kant, après avoir établi ses catégories, constate que la grande loi de la connaissance humaine est celle de l'unité; nous ne concevons que ce qui *est un;* toutes nos idées distinctes représentent une unité, et nous tendons toujours à une unité plus compréhensible, plus vaste et plus haute. Cette loi d'unité le conduit à l'analyse des idées absolues de la raison; il en compte trois : l'idée du moi, l'idée du monde, l'idée de Dieu. Par ces trois idées, la plus haute unité se produit dans la raison et la connaissance humaine.

Il faut reconnaître que nous sommes redevables à Kant de plusieurs analyses très-savantes, très-sagaces, très-utiles de nos facultés et de nos idées. Mais on peut lui reprocher des distinctions arbitraires, telles que celles qu'il a faites entre l'entendement et la raison, les lois de la sensibilité et les notions de l'entendement; on peut lui reprocher de graves omissions, par exemple, celle du problème de l'origine et de la formation des idées.

Mais tous ces reproches et ces détails s'effacent et s'oublient en présence du résultat définitif de la théorie de Kant. Ce philosophe, vous le savez, qui s'était

armé contre le scepticisme, qui voulait anéantir cet ennemi de la raison humaine, aboutit lui-même au plus dangereux et au plus redoutable de tous les scepticismes. Toutes ces lois, toutes ces notions, toutes ces idées de l'entendement et de la raison, cherchées, constatées, analysées, décrites avec tant de soins et de peines, sont, d'après Kant, simplement relatives à notre manière de connaître, simplement régulatrices de nos pensées, et sur leur seul témoignage nous n'avons pas le droit de rien affirmer des choses hors de nous, des choses en elles-mêmes. Le scepticisme renaît et envahit de nouveau la conscience humaine. Il est vrai que Kant veut lui échapper, mais il ne lui échappe que par une inconséquence. Étudiant les besoins moraux et pratiques de notre nature, Kant reconnaît que l'âme humaine ne peut pas se contenter d'une science qui ne lui apprend rien. Sous l'inspiration de nos instincts et de nos besoins moraux, de nos besoins les plus élevés, sur la foi de notre nature, il nous invite à croire et affirmer ces existences substantielles, cette réalité du moi, du monde, de Dieu, que la raison, dit-il, est impuissante à établir par ses seuls principes. Ce retour aux croyances impérissables de notre nature honore sans doute la conscience de Kant, mais ne l'absout pas d'inconséquence. Si toutes les idées sur lesquelles s'appuie la raison pratique n'ont aucune valeur, quelle valeur cette raison aura-t-elle elle-même? Si nous ne pouvons rien connaître, nous n'avons pas le droit de rien croire. Si nos idées, nos principes, notre raison ne nous donnent pas le droit d'affirmer notre propre exis-

tence, celle du monde, celle de Dieu; si toutes ces idées ne sont que des formes, des lois de notre faculté de connaître, nous sommes dans une illusion irrémédiable, et, dès lors, nous ne pouvons pas plus nous fier à nos besoins moraux qu'à nos besoins rationnels. Le scepticisme envahit la conscience morale comme la conscience intellectuelle; il pénètre jusque dans le plus profond de notre être et devient universel.

Mais dans l'excès du mal est son remède. Le scepticisme universel est une impossibilité et un mensonge; le doute absolu est interdit à l'homme, qui ne peut faire un pas, prononcer une parole, vivre, sans lui donner un démenti formel. Le doute universel et absolu serait le suicide de l'intelligence. Cette conséquence fatale des théories de Kant démontre qu'il y a, dans ses doctrines, une grave erreur. Cette erreur, c'est d'avoir cru que la raison nous appartient, parce qu'elle est en nous; c'est d'avoir cru que la raison devient subjective, parce qu'elle apparaît dans un sujet. Pour participer à la raison, il faut que j'en aperçoive la lumière, que j'en connaisse les principes; sans cette participation, la raison serait pour moi comme si elle n'était pas. Mais j'aperçois ces principes avec leur grand et inévitable caractère de nécessité, d'universalité, d'immutabilité; je les aperçois comme ma lumière, ma loi. Ils commandent à ma raison, à ma conscience. Si je viole les lois de la pensée, je suis poussé à l'absurde, et, tombant en contradiction avec moi-même, je me couvre de confusion. Si je viole les lois de la conscience, le remords s'empare de mon âme et m'impose le mépris de moi-

même. Je n'ai aucune puissance sur ces principes qui me gouvernent, je ne puis les effacer, les faire disparaître, les détruire. Ils subsistent en eux-mêmes, indépendamment de ma raison et de toute raison créée, indépendamment du monde, dont ils sont la loi éternelle et immuable.

Et c'est en présence de ces grands caractères de la raison qu'on ose affirmer qu'elle est en nous comme quelque chose de purement personnel et de subjectif! et c'est à cause de ce prétendu caractère qu'on lui refuse le droit d'affirmer les existences! Il faut en convenir, rien n'est moins justifié que cette subjectivité; rien n'est plus opposé à notre sentiment intime, au témoignage intérieur que nous rendons à la raison et qu'elle nous rend à nous-mêmes. Par conséquent, la raison rentre dans tous ses droits, et triomphe de ce *formalisme* impuissant et stérile, où Kant voudrait l'emprisonner.

NEUVIÈME LEÇON.

ÉCOLE ONTOLOGIQUE ALLEMANDE.

Importance de la nouvelle philosophie allemande. — Comment elle sort de Kant. — La base de sa nouvelle théorie de la connaissance : le *sujet-objet*, ou l'identité universelle. — Dans l'unité de ce point de vue, trois aspects différents qui ont donné naissance aux trois systèmes de Fichte, Schelling et Hegel. — Conséquences du principe à l'égard de la nature, de l'étendue, de la certitude de la connaissance. — Une nouvelle logique et son principe. — Examen de ce principe. — Impuissance de tous ces efforts pour déplacer la base de l'esprit humain.

La philosophie allemande, telle qu'elle s'est produite après Kant, les trois écoles de Fichte, Schelling, Hegel, sont un des faits les plus graves que présente l'histoire de l'esprit humain. Des hommes d'un grand talent philosophique ont voulu se frayer des routes nouvelles, fonder enfin la vraie science, élever un monument éternel à la gloire de l'esprit humain. Un prodigieux mouvement de recherches et de spéculations s'est développé; toutes les profondeurs des choses et de l'esprit, de la raison et de la nature, de la vie et de l'histoire, ont été sondées; et de tous ces travaux, il est résulté de grands systèmes qui ont étonné le monde et l'ont tenu un moment en suspens.

L'antique fable de ces fils de la terre qui, dans l'orgueil de leur force, veulent escalader le ciel pour détrôner le maître du monde, est une fidèle image de ce prodigieux effort de l'esprit humain pour arriver à la souveraineté absolue. Et le sort des anciens Titans devait être le partage des nouveaux : un éclat de foudre vengeresse, une chute profonde. C'est un fait acquis à la science, on peut l'affirmer, que le dernier résultat de la philosophie allemande, surtout chez Hegel, est de remplacer Dieu par l'homme, de mettre l'homme à la place de Dieu. Quand ce résultat a été nettement aperçu par la conscience publique, deux mouvements se sont produits. Des hommes se sont rencontrés qui ont eu le triste courage de tirer des nouveaux principes leurs plus extrêmes conséquences ; ils ont effrayé le monde par des doctrines pleines de menaces ; il a fallu créer un mot nouveau pour désigner l'erreur nouvelle qui, semblable à un météore sinistre, venait épouvanter la terre : l'*anthropothéisme* a été le nom et le symbole de la secte nouvelle. Quand l'erreur arrive à sa dernière expression, quand l'abîme de néant qu'elle recèle s'entr'ouve, elle perd la plus grande partie de sa puissance. Jugée et condamnée par les bons esprits, par les cœurs droits, qui finissent toujours par être maîtres de l'opinion, elle voit la solitude se faire peu à peu autour d'elle. Les conséquences extrêmes de l'hégélianisme, ces conséquences que le maître lui-même n'avait peut-être pas aperçues et qu'il n'aurait certainement pas avouées, ont détaché de ses doctrines les meilleurs esprits, et, depuis quelques années, la dissolution de l'école ne fait que

s'étendre, et la décadence du système se précipite. Un moment il a fasciné les esprits, mais jamais on n'a vu un règne plus court que le sien. Et, au milieu de ce retour à des idées plus saines, quoi de plus significatif, de plus grave et même de plus solennel que l'attitude prise, dans ces dernières années, par un des fondateurs de cette philosophie, par l'illustre Schelling, dont la science pleure la perte encore récente? Au sein de la capitale intellectuelle de l'Allemagne, dans la première chaire philosophique de cette nation philosophe, Schelling s'est nettement séparé de son disciple Hegel, a désavoué ou expliqué son propre système, et rendu aux croyances éternelles et nécessaires de l'humanité l'hommage que leur doivent toute raison et toute conscience.

La philosophie allemande est un immense ensemble que je n'ai pas à étudier ici. L'objet de ces leçons préliminaires étant l'exposé des principales théories sur la connaissance humaine, et la suite historique nous conduisant aujourd'hui à l'école allemande, je n'ai à chercher, dans le vaste domaine de ses spéculations, que son explication de la connaissance humaine. Mais, comme tout se tient dans l'intelligence, la théorie de la connaissance renferme la philosophie tout entière. Vous verrez donc ici les principes fondamentaux de la nouvelle doctrine, et, quoique je ne puisse en donner ni un exposé, ni une réfutation complets, la manière sévère dont je viens de la juger sera, je l'espère, justifiée par ce qui va suivre.

Kant avait ouvert un abîme entre le sujet et l'objet de la connaissance; nous l'avons vu dans la dernière

leçon. Toute la connaissance humaine se réduisait, d'après Kant, à des formules vides qui ne nous apprenaient rien des choses placées hors de nous, des objets de notre connaissance, rien du monde, de l'âme et de Dieu. Puisque, sur la foi de nos idées et des principes régulateurs de notre raison, nous n'avions droit de rien affirmer des choses en elles-mêmes, le scepticisme était inévitable, et la raison pratique ne lui opposait qu'une impuissante barrière. Les disciples, les successeurs de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, firent de grands efforts pour échapper à ce scepticisme universel : rien n'était plus honorable; mais la voie qu'ils prirent ne pouvait pas les conduire à la vérité qu'ils cherchaient. Ils crurent trouver la certitude et la science absolue en unissant par le lien le plus étroit et le plus fort, par celui de l'identité, ce que Kant avait séparé, le sujet et l'objet de la connaissance, l'esprit qui connaît et les choses qu'il connaît. Ils affirmèrent donc l'identité absolue du sujet et de l'objet de la connaissance.

De ce point de vue résulte la maxime fondamentale de la nouvelle théorie de la connaissance : le sujet est l'objet; l'objet est le sujet; le sujet et l'objet sont identiques. Et de là une formule célèbre qui exprime d'une manière plus précise cette identité, le *sujet-objet* ou l'*objet-sujet*. C'est le point que je dois d'abord éclaircir, afin de nous rendre bien compte de toute cette théorie de la connaissance.

Dans la logique ordinaire, dans la logique qui gouverne les hommes depuis qu'ils pensent et raisonnent, on distingue essentiellement l'esprit qui sent, perçoit

et connaît, de l'objet senti, perçu et connu. Je suis, je pense, et je me trouve en présence d'un monde placé hors de moi, et en communication continuelle avec lui. Ce monde m'envoie toutes sortes d'impressions et me révèle des existences variées, nombreuses, une série de causes, d'effets qui s'enchaînent et forment un ordre magnifique. A l'occasion de ces manifestations de l'expérience, et à l'aide des lois de ma raison, je m'élève à la cause première de tous ces effets merveilleux, et je conçois l'existence suprême et parfaite du grand Être, principe et fin de toutes ces magnificences. D'après la logique ordinaire, comme d'après le sens intime et le sens commun, il y a différence essentielle entre l'esprit et tous ces objets de sa connaissance, le monde et Dieu. Je sens bien que ces êtres ne sont pas moi, puisqu'ils ne dépendent pas de moi, puisque je ne puis rien sur eux, puisque, en comparaison de toute cette existence externe, la mienne n'est qu'un point dans le temps, un atôme dans l'espace, une pensée fugitive qui ne se saisit elle-même qu'avec de grands efforts. Voilà le témoignage de la nature et de la conscience, voilà ce qu'enseigne la raison. Eh bien, pour faire le premier pas dans la philosophie allemande, il faut admettre un moment que ce sentiment est trompeur, que cette voix est mensongère, et que ces distinctions, qui semblent la condition même de notre vie intellectuelle, sont illusoires.

Les maîtres de la philosophie allemande posent donc, comme point de départ de leur théorie de la connaissance humaine, que l'essence de la nature et celle de

Dieu se trouvent tout entières dans l'esprit humain, et que l'essence de l'esprit se trouve tout entière dans les choses qui paraissent hors de lui, la nature et Dieu. Il n'y a donc pas un sujet percevant, connaissant un objet distinct de lui-même ; il n'y a qu'un sujet se percevant, se connaissant lui-même comme objet, devenant à lui-même son objet. Entre la connaissance et l'être, il n'y a donc aucune distance, aucun intervalle, aucun abime à franchir ; le pont que Kant demandait pour passer du subjectif à l'objectif est inutile, puisque ces deux choses, intimement unies, sont une seule et même chose.

Si vous avez quelque peine à bien vous rendre compte de ce principe, qui sert de point de départ à la vraie science, tant pis pour vous : c'est que vous êtes encore sous l'empire de l'ancienne logique et du sens commun. Mais, avec un nouvel effort, vous y verrez peut-être un peu plus clair.

Essayons donc une autre traduction de cette pensée. Le sujet-objet contient tout, renferme tout dans les profondeurs de son essence. Il n'a rien à recevoir du dehors, car cet extérieur, cet objet étranger n'est en réalité que le sujet lui-même sous un autre aspect. Tous les trésors de la lumière, de la science, de la vérité sont dans la propre essence, dans la propre nature du sujet ; pour tout savoir, il n'a qu'à se connaître, qu'à se contempler lui-même, et le γνῶθι σεαυτόν devient véritablement le principe non-seulement de la science de soi-même, mais de la science universelle. Le sujet-objet, le moi égal au non-moi, n'est pas seulement la source de la vérité et de la science,

il est encore le principe de l'être et de la vie. S'il n'y a qu'une seule essence commune au sujet et à l'objet, à l'esprit et à la nature, tout ce qui s'opère dans le vaste laboratoire, dans le vaste sein de cette nature, les naissances, les transformations, la succession des êtres, toutes ces créations infinies, sont l'œuvre de l'esprit qui est en moi, qui est moi-même; de l'esprit qui palpite dans mon sein, soulève ma poitrine, éclaire ma pensée, échauffe mon âme, et je suis véritablement créateur. Je puis donc, à chaque instant, défaire et refaire le monde, le décomposer, le reconstruire, le plonger dans le néant, l'en faire émerger puissant et glorieux. Je sens en moi assez d'idées, assez de force, assez de vie pour en prêter à toute la nature et à tous les êtres possibles. La science du sujet-objet, la science du moi égal au non-moi, n'est donc pas une simple image, un écho de la réalité; elle en est véritablement le principe, la loi, la substance.

Tel est le point de vue qui a charmé et séduit les penseurs allemands, un Fichte, un Schelling, un Hegel. Vous le voyez, c'est le plus vaste, le plus rigoureux des idéalismes panthéistiques. Toutefois, dans l'unité de ce point de vue, il y a des aspects divers, qui ont donné naissance aux trois systèmes dont je viens de nommer les inventeurs. Le sujet et l'objet sont identiques; une même essence les compose l'un et l'autre. Mais on peut se placer, à volonté, ou dans l'un ou dans l'autre, dans le sujet pour en déduire l'objet, dans l'objet pour arriver au sujet. La première manière d'envisager ces choses constitue l'idéalisme

subjectif de Fichte; la seconde, l'idéalisme objectif de Schelling et de Hegel.

Fichte se renferme dans le sujet, dans le moi; il en veut tirer toutes les notions, toutes les idées, tous les principes, toutes les lois, toutes les existences, le monde, qui n'est qu'une limite que le moi s'oppose à lui-même, et dont il triomphe bientôt en s'élevant, par la négation du moi relatif au monde et du monde relatif au moi, au moi absolu, à l'idéal de liberté, de vérité, de beauté, de justice, d'ordre, qui constitue le mouvement et la fin de la vie universelle.

Schelling, dans son premier système, jugeant que l'idéalisme subjectif de Fichte était une position violente et insoutenable, voulut en sortir en se plaçant de prime abord au sein de l'objet lui-même, c'est-à-dire au sein de la réalité, de la vie universelle. Il voit cette vie poindre comme un germe faible, obscur et latent; mais bientôt elle s'épanouit avec une fécondité et une richesse infinies dans l'universalité des êtres. Cette vie universelle et objective a son organe, son expression, sa conscience dans le sujet, dans l'esprit humain. Semblable à ces harpes éoliennes qui résonnent sous le frissonnement de tous les souffles de l'air, semblable à un miroir fidèle qui reproduit l'image de tous les objets présentés à sa surface, l'esprit humain est l'idée et la parole du monde. Le monde se sait en lui et par lui; et l'esprit humain sait que ce monde est son ouvrage, puisque l'essence créatrice du monde n'est pas distincte de sa propre essence.

A ces idées fondamentales présentées par Schelling

sous une forme poétique, prêtez l'appareil formidable d'une déduction logique et abstraite, et vous aurez le système de Hegel, qui n'est, selon ce philosophe lui-même, qu'une démonstration scientifique des doctrines de Schelling.

Si j'avais à traiter ici de l'histoire de la philosophie allemande, je devrais entrer dans de grands développements pour vous montrer l'application de ces principes dans l'ordre métaphysique et dans l'ordre réel, la manière dont ces philosophes expliquent l'esprit, la nature, l'histoire, l'art, la religion, la philosophie, l'homme, le monde, Dieu lui-même. Mais je n'ai qu'un seul but, celui de caractériser leur théorie de la connaissance humaine. Nous venons d'en poser et d'en expliquer le point de départ, le principe essentiel et fondamental : l'identité du sujet et de l'objet dans la connaissance, la production du sujet par l'objet et de l'objet par le sujet, qui ne nous présentent que l'idée de l'identité universelle. Une seule essence, une seule substance qui est et devient tous les êtres de l'univers dans l'infinité de l'espace et du temps, voilà la base qui porte l'identité du sujet et de l'objet, et le rôle de créateur attribué au sujet lui-même. Mais, avant d'examiner si cette base de la nouvelle théorie de la connaissance humaine est bien solide, recherchons les conséquences rigoureuses qui découlent du principe lui-même à l'égard de la nature, de l'étendue, de la certitude de cette connaissance, conséquences, du reste, très-explicitement avouées par les maîtres eux-mêmes, et qu'ils ont prétendu justifier dans le développement et l'application de leurs doctrines.

La première, qui va tout de suite nous faire toucher du doigt l'arbitraire et l'erreur du principe, c'est que l'homme doit posséder la science *à priori*, la science universelle, la science absolue. Oui, si l'essence universelle est en moi, et si je suis l'expression et la conscience de cette essence; si, participant à cette essence, j'ai part aussi à l'action créatrice et suis véritablement créateur, il faut nécessairement que ma science revête tous ces caractères. Et d'abord elle doit être *à priori*. J'ai en moi l'essence universelle, je suis moi-même cette essence. Pour arriver au savoir, je n'ai donc qu'à me replier sur moi-même, à m'étudier moi-même : dans mes notions, dans mes idées, dans mes principes, je dois trouver toute la science des choses et de la nature ; l'expérience ne doit être qu'un écho, un reflet de tout ce que je porte en moi-même, car en moi l'essence universelle se connaît et elle ne se connaît pas dans la nature. Vous ne serez donc plus surpris que Schelling et Hegel aient voulu nous donner *à priori* une philosophie de la nature. Je suis bien loin de contester tout ce qu'il y a de sagacité et de profondeur dans cette partie de leurs doctrines; on a même prétendu y voir plus d'un aperçu dont la science peut faire de grands profits. J'accorde tout cela ; mais j'ajoute qu'il suffit de parcourir ces philosophies de la nature pour reconnaître que leurs auteurs, tout en prétendant être au-dessus de l'expérience, tout en voulant donner des lois à l'expérience, lui font de continuels emprunts, et ne pourraient, sans son appui, sans son secours, faire un seul pas dans leur carrière

scientifique *à priori*. Il est vrai que l'esprit humain porte en lui-même des lois et des principes qui ne proviennent pas de l'expérience, quoiqu'ils ne se développent jamais qu'à la condition de l'expérience ; il est vrai encore que ces lois et ces principes complètent l'expérience et rendent la science possible ; mais, sans l'expérience, la science ne se développerait pas plus qu'elle ne le ferait sans la lumière des principes rationnels. Cette incontestable observation de sens commun suffit pour démontrer qu'une science *à priori* de la nature est une chimère, et cependant elle est rigoureusement exigée par le système, et il croule si cette science est impossible.

Non-seulement elle doit être *à priori*, mais encore universelle. L'esprit humain, s'il est identique à l'essence universelle, ne peut rien ignorer ni de lui-même, ni du monde, ni de la nature, ni de Dieu, et il doit trouver toute cette science en lui-même. Croiriez-vous, messieurs, qu'Hegel s'imagine avoir fondé cette science universelle, et avoir tout expliqué? Et cependant il rencontre à chaque pas sur sa route des faits, des lois dont il ne peut rendre raison. Alors, quel parti prend-il? Plutôt que de donner un démenti à sa théorie, il jette son dédain à ce qu'il ne peut expliquer, refuse d'en tenir compte, et le nie. Ainsi, par exemple, dans son *Astronomie*, après avoir donné une explication de notre système planétaire assez éloignée, il est vrai, de la science qu'il appelle *vulgaire* et qui cependant est la bonne, il rencontre l'immensité des cieux, peuplée de l'armée innombrable des étoiles. Cette immensité le gêne, ces myriades

d'astres l'importunent; dans sa superbe science, il veut rabaisser les étoiles : « Les corps planétaires sont les plus parfaits, parce qu'ils sont immédiatement concrets. L'entendement préférant l'abstrait au concret, on a coutume de regarder le soleil comme ce qu'il y a de plus excellent, et l'on va même jusqu'à attribuer aux étoiles fixes une plus haute dignité qu'aux corps du système solaire. » Hegel s'élève contre cette erreur: « On pourrait se persuader qu'il y a de la raison dans les rapports des étoiles entre elles, mais elles appartiennent à la *répulsion formelle*... L'armée des étoiles est un monde purement formel; elles ne sont pas matière vivante, parce que le centre y manque... On peut honorer les étoiles à cause de leur calme majestueux; mais elles sont inférieures en dignité au système concret du soleil. Ces brillantes figurations peuvent réjouir le regard, mais elles sont aussi peu admirables qu'une éruption cutanée, ou la multitude des mouches. Leur contemplation intéresse le sentiment, calme les passions; mais, du point de vue philosophique, ce spectacle est loin d'avoir le même intérêt[1]. »

Ainsi Hegel prend le parti commode de mépriser ce qu'il ne peut expliquer. Et il devrait tout mépriser; car, au fond, il n'a rien expliqué; et l'inconnu, le mystère apparaissent toujours au terme de toutes les recherches, de toutes les spéculations de la pensée.

Quand j'ai prouvé que la science humaine n'est pas *à priori*, ni inconditionnelle; quand j'ai prouvé

[1] *Histoire de la philosophie allemande*, par M. Willm, t. IV, p. 246.

qu'elle n'est pas universelle, et que le voile du mystère couvre toujours le fond des choses, j'ai établi que cette science n'est pas, ne peut pas être absolue. En attribuant à l'homme la substance même de Dieu, les philosophes allemands ont voulu aussi lui donner en partage la science divine ; et il faut reconnaître que, dans cette prétention, ils étaient parfaitement conséquents avec eux-mêmes. Mais quel a été le succès de cette entreprise ? Jamais l'orgueil de la raison s'est-il donné à lui-même un démenti plus cruel ?

Ce n'est pas seulement une nouvelle science de la nature et de l'homme qui devait sortir du principe de l'identité du sujet et de l'objet dans la connaissance ; une nouvelle logique devait aussi en provenir ; et, encore ici, nous allons trouver une pierre de touche pour éprouver la valeur de ce principe. Dans l'ancienne logique qui a toujours présidé à la marche de l'esprit humain et qui le gouvernera toujours, n'en déplaise à la nouvelle, dans l'ancienne logique, rien n'est plus célèbre que le principe de contradiction, base de toutes nos démonstrations : une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps ; le néant n'est pas perceptible. Le caractère spécial de la nouvelle logique est non-seulement d'ébranler, mais de nier, mais de bafouer ce principe de contradiction, pour lui substituer celui de l'identité universelle. N'admettant pas et ne pouvant pas admettre une différence réelle entre les choses, elle doit chercher à concilier toutes les oppositions, et tendre à les résoudre dans une identité définitive ; et ce principe nouveau qu'elle poursuit à travers toutes les transformations des choses, elle le

consacre enfin dans cette formule : *L'être et le néant sont identiques*. Pour abréger, et pour plus de clarté, ce sera sous cette forme que nous examinerons ce principe d'universelle identité, qui doit, dit-on, changer l'assiette de l'esprit humain et la face de la terre.

D'abord écoutons Hegel lui-même, exposant cette identité fondamentale de l'être et du néant : « L'être ne disparaît pas, comme on pourrait le croire, dans l'idée du non-être ou du néant que nous lui opposons. Il subsiste, mais en même temps il est modifié. Au lieu de l'être et du néant opposés l'un à l'autre, que nous avions d'abord, nous avons à présent l'être qui va au néant, et le néant qui va à l'être. Nous assistons en quelque sorte à l'enfantement progressif du rien par l'être, et de l'être par le rien ; nous suivons les transformations de l'être qui passe au néant, et du néant qui devient l'être ; ce qui nous apporte évidemment l'idée d'un mouvement continuel de l'un vers l'autre, ou le passage d'une forme à une autre forme, qui ne s'arrête jamais pour nous laisser le temps de le saisir et nous donner le droit de dire qu'il est. Rien n'est donc d'une manière absolue ; tout va du néant à l'être, et de l'être au néant[1]. »

Ces mots contiennent tout le système : *Le rien enfante l'être, et l'être enfante le rien ; l'être passe au néant, et le néant devient l'être*. Quel peut être le sens de ces étranges formules ?

Par l'être, il faut nécessairement entendre ou l'être abstrait et logique, qui n'est qu'une forme de notre

[1] *Logique subjective*, p. 3.

esprit, ou la totalité des êtres finis, ou bien enfin l'infini lui-même. Or, à quelque sens qu'on s'arrête, il est absolument impossible de concevoir cette prétendue identité entre l'être et le néant, qui est tout le fond du nouveau système. Que dis-je? il y a bien plus, et on conçoit clairement qu'elle est contradictoire. Donnez à l'être le moins de réalité possible; éliminez toutes les existences individuelles; retranchez toutes les qualités, tous les attributs, toutes les propriétés; qu'il ne vous reste que l'idée abstraite et générale de l'être: vous n'êtes en possession que d'une simple notion logique. Mais cette notion est quelque chose, puisque vous la concevez, puisque vous la nommez, puisque vous la distinguez nettement de son contraire, le néant. Même dans cet état de pure abstraction, qui pourra voir la prétendue identité du néant et de l'être? N'est-il pas évident, au contraire, qu'en la supposant un seul instant, vous supprimez l'être, vous l'abolissez, vous l'anéantissez, et que vous n'aboutissez qu'à la nuit et au vide.

L'absurdité de cette affirmation d'identité entre le néant et l'être serait encore bien plus palpable, si par l'être vous entendiez la totalité des êtres finis, l'ensemble du monde. Ce serait dire que le monde qui est n'est pas.

Mais quand on s'élève à la véritable idée de l'être, de l'être sans restriction et sans limite qui, dans la simplicité la plus parfaite, possède toute perfection; quand on s'arrête à l'idée de la souveraine perfection, de l'infini véritable; alors l'affirmation de cette prétendue identité entre l'être et le néant devient le plus

horrible des blasphèmes, qui a heureusement pour correctif son évidente et grossière absurdité. Dire que ce qui est infiniment n'est rien, c'est se mettre en révolte contre le bon sens, la raison, l'évidence; c'est outrager la nature et l'humanité, pour tomber dans la démence; et par cet opprobre infligé à une pensée téméraire, les lois éternelles, conservatrices de la raison et du bon sens, sont vengées.

Et qu'on ne nous objecte pas ici que cet *être-néant* de Hegel n'est ni l'être abstrait et logique, ni le fini, ni l'infini, mais tout simplement le *devenir*, c'est-à-dire quelque chose qui n'est ni l'être ni le néant. Quelle contradiction! Ce devenir est ou n'est pas. S'il n'est pas, comment l'être peut-il naître au sein du néant? S'il est, pourquoi le confondre avec le néant? S'il est, il est infini, car il est seul, et rien ne peut le borner. Nous sommes donc ramenés à l'être réel, et il est absurde de vouloir identifier l'être réel avec le néant.

Quand l'erreur se démasque ainsi elle-même, elle se porte le coup mortel; et tout l'effort qu'on a fait pour renverser les principes éternels du bon sens et de la raison ne sert qu'à en confirmer l'autorité Le grand pivot de la nouvelle logique est détruit, et le principe de l'identité universelle, exprimée par celle du néant et de l'être, ne remplacera pas le principe de contradiction, qui est et restera une des bases de la démonstration, et nous servira toujours à battre en ruine la nouvelle logique.

Jamais on n'approfondira assez tout ce qu'il y a de faux, de révoltant et de destructif dans ce prétendu

principe de l'universelle identité. S'il n'y a qu'une seule substance, une seule essence, si tout est un par la substance et l'essence, toutes les différences entre les choses et les êtres ne sont que des apparences ; en réalité, tout est un et identique. Ainsi entre le ciel et la terre, le repos et le mouvement, le minéral et le végétal, l'homme et la bête, l'esprit et la matière, Dieu et le monde, le vrai et le faux, le beau et le laid, le juste et l'injuste, le bien et le mal, toute distinction, toute différence essentielles deviennent impossibles; et, de toute part, on aboutit au chaos de la pensée et au néant de la vie. Tant il est vrai que la différence essentielle, radicale, irréductible des êtres est la condition même de leur existence, comme de la vie universelle et de la pensée elle-même. Pulvérisez la matière : un atome ne sera jamais un autre atome. Neutralisez une force par une autre force : vous la réduirez à l'inaction, mais vous ne la détruirez pas. Essayez d'absorber une conscience, une raison, une volonté dans une autre conscience, dans une autre raison, dans une autre volonté : vous trouverez une résistance invincible, et vous les anéantirez plutôt l'une et l'autre que de les identifier.

Ainsi la nouvelle théorie de la connaissance humaine, fondée sur l'identité du sujet et de l'objet, identité basée elle-même sur le principe de l'universelle identité, n'aboutit qu'à une logique décevante, à la logique du sophisme et de l'erreur. D'un autre côté, nous avons prouvé que la science qu'elle doit nécessairement ambitionner est arbitraire, chimérique et impossible. Donc la théorie de la connaissance

humaine, telle qu'elle ressort des doctrines de la nouvelle philosophie allemande, n'offre aucune solidité en elle-même et n'aboutit qu'à des impossibilités, à des contradictions.

La tentative faite pour changer l'axe de la raison, pour bouleverser toutes les lois de la connaissance, pour créer une nouvelle logique, est donc aussi vaine que dangereuse. Restons fidèles à la nature, à la conscience, à la raison, à la ligne lumineuse tracée par les plus grands maîtres de la pensée humaine. La nouvelle philosophie, grâce à Dieu, n'a pas réussi à ébranler aucune de ces bases qui portent la dignité, la grandeur et les espérances de l'homme[1].

[1] On trouvera des développements plus étendus sur la philosophie allemande dans les leçons dix-septième et dix-huitième de notre *Théodicée chrétienne*

DIXIÈME LEÇON.

RÉSUMÉ DE L'EXPOSÉ HISTORIQUE

Importante théorie de la connaissance humaine dans le livre *du Vrai, du Beau et du Bien*. — Résumé de notre exposé historique et de nos raisons contre le sensualisme et le psychologisme exclusif.

Avant d'arriver au résumé, objet de cette leçon, il est nécessaire, pour rendre cet exposé historique moins incomplet, de consacrer une étude à une doctrine célèbre qui s'est produite avec éclat dans cette Sorbonne, et qui a appelé l'attention de l'Europe et du monde éclairé. Vous comprenez, messieurs, que je veux parler de l'éclectisme. L'appréciation d'une philosophie contemporaine et si voisine est une tâche bien délicate et qui impose de grandes réserves, vous le sentez, vous qui possédez à un haut degré le tact de toutes les convenances. J'aurais reculé devant les difficultés de cette tâche, si elle ne se trouvait très-simplifiée pour moi. Je n'ai pas à vous présenter l'ensemble des doctrines de l'é-

clectisme, à suivre ses phases diverses[1]. Je n'ai à m'occuper que de sa théorie de la connaissance sous sa dernière forme, telle qu'elle a été donnée au public en 1853, dans un livre qui restera comme un des monuments littéraires de notre langue, dont il reproduit la force, l'éclat, la beauté mâle et sévère. Le livre *du Vrai, du Beau et du Bien*, œuvre de la première jeunesse revue dans la plénitude de l'âge, nous donne la théorie de la raison telle que le fondateur de l'éclectisme la conçoit après une carrière philosophique brillante, longue, éprouvée; et nous devons reconnaître que cette théorie se rattache à la grande tradition philosophique qui part de Platon et aboutit à Leibnitz, à cette noble tradition qui explique la raison par Dieu lui-même.

D'abord le fondateur de l'éclectisme dessine nettement la position qu'il veut prendre et garder entre les doctrines philosophiques qui ont régné pendant le der-

[1] Voir notre *Essai sur le panthéisme*, chap. Ier, notre *Théodicée chrétienne*, vingtième leçon, et le petit écrit : *la Religion et la Philosophie, les Philosophes et le Clergé*. Pendant que M. Cousin était ministre, pair de France, arbitre de l'Université, nous avons cru devoir discuter plusieurs de ses théories, tout en reconnaissant la grandeur de son esprit et de ses services. Depuis qu'il est rentré dans la vie privée, nous avons peut-être acquis le droit d'être juste à son égard. Les doctrines de l'illustre philosophe ont été successivement modifiées ou expliquées; nous avons suivi ces modifications dans la vingtième leçon de la *Théodicée*. Depuis lors il y a eu des déclarations nouvelles et plus expresses encore, qui ont été accueillies avec faveur, sous les réserves de droit, par de graves écrivains dont la foi ne peut être suspecte Dans cet état de choses, il nous paraît plus que jamais conforme à la justice de signaler ce qu'il y a de vrai et de beau dans les théories de M. Cousin. Nous le faisons ici pour celle de la connaissance. C'est ainsi, dans notre opinion, qu'il faut travailler au rapprochement des esprits et à leur réunion dans la même foi chrétienne.

nier siècle et au commencement du nôtre. Dans aucune d'elles il ne peut voir la vérité tout entière. La philosophie de la sensation n'explique pas une partie considérable de la connaissance humaine qui lui échappe; la philosophie du sentiment ne présente pas une base assez large et assez ferme pour porter la science humaine. Le fondateur de l'éclectisme est donc plutôt adversaire que partisan de l'école de Locke et de Condillac, et de celle d'Hutcheson et de Smith. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il soit purement disciple de Reid ou de Kant. Il respecte, dit-il, Reid comme le sens commun lui-même; mais il regrette la réserve timide du sage d'Édimbourg, et il lui dit : *Sapere aude*. Kant est un guide bien moins sûr que Reid. Dogmatique dans l'analyse, Kant est sceptique dans ses conclusions. Son scepticisme est le plus savant, le plus moral qui fut jamais; mais enfin c'est toujours le scepticisme. C'est dire assez que le philosophe français est bien loin d'appartenir à l'école de Kœnigsberg. Il se déclare, ce sont ses paroles, pour tous les systèmes qui sont eux-mêmes pour la raison. Dans l'antiquité, il est pour Platon contre Aristote; chez les modernes, pour Descartes contre Locke, pour Reid contre Hume, pour Kant contre Condillac à la fois et contre Smith. La raison est donc pour lui une faculté supérieure à la sensation et au sentiment; la raison est la faculté de connaître en tout genre, la faculté du vrai, du beau, du bien. Mais cette haute faculté ne se développe pas sans des conditions qui lui sont étrangères, les sens; cette haute faculté ne suffit pas au gouvernement de l'homme, sans le secours d'une autre puis-

sance, le sentiment. La sensation et le sentiment ont donc une importance extrême dans la connaissance humaine. Il y a donc des éléments de vrai dans la philosophie de la sensation et dans celle du sentiment. Le philosophe éclectique cherche à se les approprier.

Le point de départ de la nouvelle doctrine est l'étude de l'homme, l'observation des phénomènes internes de la conscience, la psychologie, en un mot. Toutefois il faut lui rendre la justice de reconnaître qu'elle ne veut pas confiner l'homme dans une minutieuse et éternelle analyse des faits de conscience. Si la science se bornait à cette analyse, elle serait froide, imparfaite et stérile; elle n'arriverait à aucun des résultats importants que la raison cherche et qu'elle a droit de chercher. Nul cependant ne peut contester les avantages que renferment l'étude et l'observation psychologiques. Quoi de plus intéressant qu'une description exacte de toutes nos facultés et l'énumération de toutes les richesses que nous portons au dedans de nous-mêmes? La conscience est comme le tableau vivant et animé du monde; elle est le théâtre où viennent se reproduire la vie, la réalité tout entière; et par une étude fidèle et complète de cette conscience, on peut échapper aux systèmes exclusifs qui en mutilent les éléments, et aux hypothèses arbitraires qui nous transportent dans le monde des chimères.

Voilà sans doute des résultats utiles des bonnes études psychologiques. Mais le plus important, le plus fécond de tous ces résultats, c'est la rencontre dans la conscience de certaines idées, de certains principes,

de certaines lois qui nous forcent de sortir de nous-mêmes, et qui nous ouvrent l'entrée de la vraie science, celle du monde et celle de Dieu.

Reprenons cette analyse. Le premier fait d'observation nous apprend que tout exercice de l'esprit et de l'âme a pour condition une impression reçue par nos organes et un mouvement des fonctions vitales : « L'homme n'est pas né pur esprit; il a un corps qui est pour lui tantôt un moyen, tantôt un obstacle, mais toujours un compagnon inséparable... L'expérience ne renferme pas toute la science, mais elle en fournit les conditions... La raison ne nous révélerait aucune vérité universelle, si la conscience et les sens ne nous suggéraient des notions particulières et contingentes. »

Mais, d'un autre côté, par les sens et l'expérience seuls, nous n'arriverions jamais à la vraie science. La raison en est la source. C'est à sa vertu qu'il faut rapporter la connaissance dans sa partie la plus humble et dans sa partie la plus élevée. « Toutes les prétentions systématiques du sensualisme se brisent contre la réalité manifeste des vérités universelles et nécessaires qui sont incontestablement dans notre esprit. A chaque instant, que nous le sachions ou que nous l'ignorions, nous portons des jugements universels et nécessaires. Dans la plus simple des propositions est enveloppé le principe de la substance et de l'être. Nous ne pouvons pas faire un pas dans la vie sans conclure d'un événement à sa cause. Ces principes sont absolument vrais, ils le sont partout et toujours. Or l'expérience nous apprend ce qui arrive ici, là,

aujourd'hui, demain ; mais ce qui arrive partout et toujours, surtout ce qui ne peut pas ne pas arriver, comment veut-on qu'elle nous l'apprenne, puisqu'elle-même est toujours limitée et dans le temps et dans le lieu ? Il y a donc dans l'homme des principes supérieurs à l'expérience. » De pareils principes sont le fondement de toutes nos sciences, de nos théories de l'art, du beau et de la morale.

Telle est, en quelques mots, la première partie de cette analyse. Elle se distingue par sa netteté et sa puissance. Il faut reconnaître que l'autorité des principes nécessaires et éternels y est solidement établie, et que la part légitime qui revient à l'expérience et à l'observation y est faite d'une manière loyale et complète. Le philosophe n'oublie pas non plus le sentiment; il l'appelle *la forme sensible de la raison*, et il montre tout ce qu'il prête à la raison de charme et de puissance.

Mais il ne suffit pas de décrire et de justifier les principes de la raison. Il faut en chercher la source et remonter au principe des principes, à la raison de la raison. S'abstenir de ces nouvelles et difficiles investigations, ce ne serait pas de la prudence, aux yeux du fondateur de l'éclectisme ; ce serait, dit-il, un scepticisme déguisé. Il a plus de foi dans la raison, il croit qu'elle peut s'élever jusqu'à son principe : « Les vérités universelles et nécessaires ne sont pas des idées générales que notre esprit tire par voie d'abstraction des choses particulières, car les choses particulières sont relatives et contingentes, et ne peuvent renfermer l'universel et le nécessaire. D'un autre

côté, ces vérités ne subsistent point en elles-mêmes ; elles ne seraient ainsi que de pures abstractions, suspendues dans le vide et sans rapport à quoi que ce soit. La vérité, la beauté, le bien, sont des attributs et non des êtres. Or il n'y a pas d'attributs sans sujet. Et comme ici il s'agit du vrai, du beau, du bien absolu, leur substance ne peut être que l'être absolu. C'est ainsi que nous arrivons à Dieu. Pour nous, comme pour Platon, la vérité absolue est en Dieu : c'est Dieu même sous une de ses faces. Depuis Platon, les plus grands esprits, saint Augustin, Descartes, Bossuet et Leibnitz, s'accordent pour mettre en Dieu, comme dans leur original, les principes immuables de la réalité et de la connaissance. En lui les choses puisent à la fois leur être et leur intelligibilité. C'est par la participation à la raison divine que notre raison possède quelque chose d'absolu. Tout jugement de la raison enveloppe une vérité nécessaire, et toute vérité nécessaire suppose l'être nécessaire... Le vrai, le beau, le bien, ne sont que les révélations diverses d'un même être. L'intelligence humaine, interrogée sur toutes ces idées, qui sont incontestablement en elle, nous fait toujours la même réponse, elle nous renvoie à la même explication : Au fond de tout, au-dessus de tout, Dieu, toujours Dieu[1]. »

Il est impossible de ne pas applaudir à une doctrine si élevée, à de si nobles accents ; il est impossible d'y méconnaître la vraie tradition philosophique. Mais, en élevant la raison jusqu'à Dieu, le philosophe est

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 474 et suiv.

loin d'oublier son caractère humain. Qu'on pèse ces paroles, qui en corrigent ou en expliquent bien d'autres : « Gardons-nous bien de deux erreurs opposées, dont de beaux génies n'ont pas toujours su se défendre : ou faire la raison de l'homme purement individuelle, ou la confondre avec la vérité et avec la raison divine... Il ne faut pas faire la raison de l'homme à ce point impersonnelle qu'elle prenne la place de la vérité qui est son objet, et de Dieu qui est son principe. C'est la vérité qui nous est absolument impersonnelle, et non pas la raison. La raison est dans l'homme, bien qu'elle vienne de Dieu. Par là, elle est individuelle et finie, en même temps que sa racine est dans l'infini; elle est personnelle par son rapport à la personne où elle réside, et il faut bien qu'elle possède je ne sais quel caractère d'universalité, de nécessité même, pour être capable de concevoir les vérités universelles et nécessaires, et voilà pourquoi elle semble tour à tour, selon le point de vue auquel on la considère, misérable et sublime. La vérité est en quelque sorte prêtée à la raison humaine, mais elle appartient à une tout autre raison, à savoir cette raison suprême, éternelle, incréée, qui est Dieu même [1]. »

Cette théorie rectifiée et complétée de la raison exclut la plupart des erreurs philosophiques qu'on avait signalées dans les doctrines de l'éclectisme, et, en partant de pareils principes, cette philosophie doit finir par se mettre pleinement d'accord avec le chris-

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 107.

tianisme, dans le domaine de la vérité naturelle[1]. Puisse-t-elle reconnaître, par de là cet ordre naturel, un autre ordre non moins certain, non moins obligatoire, mais plus beau, plus grand encore, et qui place l'homme dans un rapport surnaturel avec Dieu ! Puissent tous les esprits élevés et tous les cœurs honnêtes se réunir dans la même foi chrétienne et catholique! Le progrès du monde est à ce prix.

Nous terminons ici notre revue historique. Entre toutes les théories que nous avons exposées ou indiquées, nous avons fait un choix. Dans l'antiquité, la plus haute vérité philosophique est représentée par Socrate et par Platon. Sous l'inspiration chrétienne, saint Augustin épure, complète, perfectionne les théories platoniciennes. La plupart des Pères et des docteurs se rattachent aux doctrines dont saint Augustin a été le plus brillant interprète; tous considèrent la raison avec la même élévation. L'influence d'Aristote sur le moyen âge a amené des différences notables entre cette seconde époque et la première, et cependant les doctrines de cet âge, par l'élément augustinien qui s'infiltrait en elles avec le christianisme lui-même, forment des anneaux de la grande chaîne de la vraie tradition philosophique. Nous retrouvons cette chaine lumineuse dans les mains de Descartes et des grands philosophes du dix-septième

[1] Ceci a été reconnu et prouvé par le R. P. Chastel, dans son livre : *De la Valeur de la raison humaine*, p. 456 à 461. Il est vrai que le savant religieux fait une réserve nécessaire; mais il faut dire aussi que la phrase qui avait surtout appelé cette réserve, et qui ne se trouvait que dans la seconde édition, a été retranchée dans la troisième.

siècle, noble phalange des plus beaux, des plus purs génies, qui tous s'éclairent de la lumière du christianisme et nous ramènent à lui. Les efforts tentés au dix-huitième et au dix-neuvième siècle pour sortir des voies de cette grande philosophie n'ont pas été heureux; mais, pour l'honneur de l'esprit humain, un mouvement de retour vers ces impérissables doctrines s'est produit de nos jours.

Notre filiation philosophique est maintenant connue; nous savons quels sont nos ancêtres, leurs noms sont pour nous un titre de gloire. Cependant nous ne nous croyons pas obligés de tout accepter dans leur héritage. Nous gardons la liberté complète de nos jugements et de notre adhésion, et c'est souvent à l'aide des lumières que nous fournissent ces sages illustres que nous pouvons les corriger ou les compléter. Si nous ne nous inféodons à aucun homme, quelque grand qu'il soit, nous nous efforçons de garder, à l'égard des faux systèmes, la même liberté d'esprit, la même impartialité. Quand nous rejetons un système, quand nous nous séparons d'une école, nous ne voulons pas, sans doute, envelopper dans cette condamnation toutes les parties de ce système, toutes les doctrines de cette école. Il n'est guère donné à l'homme de n'enseigner que l'erreur. L'erreur n'est souvent que la vérité dont on abuse, comme a dit Bossuet, et la vérité, même dans cet impur alliage, nous est toujours sacrée.

Nous sommes donc suffisamment préparés pour tirer de nos études précédentes leurs dernières conséquences. Nous pouvons poser nos conclusions sur la

nature, l'origine, la valeur de la raison. Mais, avant d'y arriver, il sera utile d'arrêter encore notre attention sur les systèmes que nous avons rejetés.

On ne peut expliquer la raison que par les sens, ou par l'âme, ou par Dieu. Voici le résumé de nos preuves contre les deux premiers systèmes :

Le sensualisme, comme vous le savez, est un des plus vieux systèmes philosophiques; il se trouve, à l'origine de la philosophie grecque, dans l'école d'Ionie. Les philosophes ioniens ne concevaient guère que le monde matériel, et les idées ne pouvaient être pour eux que des sensations. Cette grave erreur, qui peut s'expliquer dans l'enfance de l'esprit humain par l'empire prédominant des sens et de l'imagination, ne se retrouve pas moins à toutes les autres époques de ses développements. L'obstination de ce système à toujours renaître est prodigieuse; et, même lorsque la pensée brille de son plus vif éclat, lorsqu'elle a pour organes les bouches les plus éloquentes, il faut toujours que le sensualisme vienne faire entendre sa protestation contre la dignité de l'esprit humain. Aristote succède à Platon; Épicure forme une école puissante et nombreuse à côté de celle de ce maître, et s'éloigne encore plus de la vérité. Après le règne de Platon et de saint Augustin dans les premières écoles du christianisme, Aristote remplace Platon dans celles du moyen âge. Gassendi s'oppose à Descartes, et le dix-huitième siècle raille les nobles doctrines de celui qui le précéda. De nos jours les plus rudes assauts ont été livrés au sensualisme; sa défaite a été constatée de la manière la plus authentique, et

cependant il ne se tient pas encore pour battu, et, dans ce moment encore, il a ses organes et son école.

Vous le savez, il y a deux espèces de sensualisme, le sensualisme pur et le sensualisme mitigé, selon la part plus ou moins grande qu'on fait à l'âme dans l'acquisition des idées et des principes. Mais, nonobstant ces différences secondaires, la prétention du sensualisme est d'expliquer la raison par la sensation même, ou par le travail de l'âme sur la sensation seule. Pour bien se rendre compte de la vanité de cette prétention, il suffit de comparer une idée avec une sensation et une image, et un principe avec un fait. J'ai la sensation et l'image du soleil, j'en ai aussi l'idée, et ces choses sont profondément différentes. La sensation du soleil est une impression du dehors perçue par mes yeux et transmise au cerveau; cette impression me donne la vue ou l'image du soleil. Cette image me le représente comme un disque lumineux qui éclaire la terre, monte sur l'horizon, parcourt les cieux et descend ensuite le soir au point opposé à celui où il s'est montré le matin. Voilà ce que les sens m'apprennent. Est-ce là l'idée rationnelle du soleil? Jamais d'opposition plus marquée. L'idée rationnelle du soleil me le représente comme une sphère immense, placée à une prodigieuse distance de la terre, et immobile au centre d'un système d'astres qui tournent autour du globe, source de la lumière. Comment suis-je arrivé à cette idée rationnelle si différente de celle que les sens me donnent? Sans doute par des observations, mais aussi par des calculs savants et compliqués qui supposent les

idées, les lois mathématiques et divers principes. Il serait facile de vous prouver que tous ces éléments de l'idée rationnelle du soleil, que toutes ces lois et que tous ces principes n'ont pas une origine sensible et ne peuvent pas être ramenés à la sensation. Mais cet examen serait trop long. Admettons pour un moment que toutes ces lois et que tous ces principes ont leur origine dans la sensation, et ne sont que des sensations; le produit définitif, l'idée rationnelle du soleil, devra être analogue aux éléments qui la constituent. Eh bien, le fait donne le démenti le plus formel à la théorie sensualiste: l'idée rationnelle du soleil, loin d'être analogue aux éléments sensibles et à l'image sensible du soleil, en est la négation la plus décidée. Je vois le soleil comme un disque, et c'est une sphère; je ne le vois pas très-loin, je le vois posé sur la montagne voisine, et il est à trente millions de lieues; je le vois se mouvoir, et il est immobile. Si donc je suis réduit à la sensation, s'il n'y a dans mon idée du soleil que la sensation du soleil, il en résulte que la sensation me donne ce qu'elle ne renferme pas, et que mes yeux me montrent ce qu'ils ne peuvent pas voir, c'est-à-dire que j'arrive à une contradiction palpable. Je viens de mettre en comparaison une sensation, une image avec une idée; comparons maintenant un fait avec un principe. Un fait quelconque se produit devant moi, j'affirme nécessairement qu'il a une cause, car, dis-je, il n'y a pas d'effet sans cause. Voilà le fait, voilà le principe. Le fait est particulier, individuel, contingent, passager; le principe est universel, nécessaire, absolu, immuable. Je sais qu'il a été, qu'il

est, qu'il sera toujours vrai de dire : Il n'y a pas d'effet sans cause. Or, si j'étais réduit à mes sens et à mes sensations, je ne sortirais pas, je ne pourrais pas sortir du fait particulier que les sens me donnent, et il n'y a pas de déduction ni d'induction qui puisse tirer le nécessaire du contingent, l'absolu du relatif, l'éternel du temporel, l'universel du particulier, parce qu'on ne tire pas d'une chose ce qu'elle ne renferme pas. Tous ces termes s'excluent, loin de pouvoir être déduits ou induits les uns des autres, ou ramenés les uns aux autres. Mais il n'est pas nécessaire d'insister plus longtemps sur des considérations qui nous sont déjà familières. Et remarquez bien qu'il importe peu qu'on attribue la spiritualité au principe pensant, si on ne lui donne d'autre objet que la sensation. En effet, dans l'hypothèse sensualiste, quelle que soit la nature du sujet qui sent et la nature même de la sensation dans le sujet sentant, il n'en est pas moins vrai que son objet est purement matériel. L'esprit, si esprit il y a, n'a d'autre objet que la matière. Rien de pur, de simple, d'éternel, de nécessaire, d'universel, d'absolu, d'immuable dans la pensée ; tout est passager, fugitif et contradictoire comme la sensation elle-même. Un esprit dénué de toute idée, de tout principe analogue à sa propre nature, renfermé dans le cercle de la matière, paraîtra nécessairement une pure chimère.

Et ici s'ouvre à nos yeux l'abîme des conséquences du sensualisme, même dans l'hypothèse de la spiritualité du principe sentant et pensant. Comment, avec des sensations et des idées purement sensibles, pour-

rions-nous nous former une notion de l'esprit, et le distinguer de la matière? Quelle certitude pourrions-nous avoir de la spiritualité de l'âme? L'âme n'étant que le sujet des sensations ne serait que sensation elle-même; la conséquence paraît rigoureuse. Et Dieu, comment pourrions-nous le concevoir, si nous n'avions aucune idée de l'esprit, aucune idée spirituelle? Ne connaissant que le monde physique, il nous serait impossible de distinguer Dieu de ce monde, de le placer au-dessus de ce monde. Dans ce système, Dieu ne pourrait exister distinct du monde; il n'en serait que la cause matérielle, fatalité ou hasard.

Voilà donc le matérialisme et l'athéisme qui sortent de la philosophie de la sensation; mais le scepticisme universel en est aussi une conséquence non moins nécessaire.

La science est impossible au sensualiste, car elle n'existe qu'autant qu'elle arrive à la loi, qu'autant qu'elle ramène les phénomènes à leur loi. Or une loi n'est rien, ou elle est une cause permanente, universelle et nécessaire. Mais comment l'homme, réduit à des sensations individuelles, fugitives et contingentes, pourrait-il s'élever à cette haute notion de la loi? Tous les caractères de la loi disparaissent, et sa notion est impossible. Mais sans loi il n'y a pas de science, et l'homme est condamné au scepticisme universel. Dans ce gouffre du scepticisme, du matérialisme, de l'athéisme, s'engloutissent toute vérité, toute liberté, toute moralité, toute dignité, toute espérance. L'homme n'a d'autre fin que le plaisir, d'autre loi que la force, d'autre avenir que le néant. Tel est le

sensualisme. Jeunes gens, ne prêtez jamais l'oreille à ces désolantes doctrines qui, sous prétexte de science et de liberté, vous conduiraient infailliblement à l'avilissement, à la honte, au désespoir.

Quelques philosophes ont voulu corriger le sensualisme en ajoutant à la sensation une autre source de connaissance, la réflexion que l'âme fait sur elle-même. Ils ont ainsi uni le psychologisme au sensualisme, et si le psychologisme n'est pas moins impuissant que le sensualisme à expliquer la raison, cette nouvelle combinaison devient parfaitement inutile. Nous voici donc amené à notre résumé du psychologisme. Il sera court.

Le psychologisme consiste dans la prétention de tout tirer de l'âme seule; l'âme, le moi, ne sont pas seulement un point de départ, ils sont la source de toutes les idées, de tous les principes, de toutes les lois rationnelles. Dans l'antiquité, l'incertitude de la pensée d'Aristote permet peut-être de lui attribuer un certain psychologisme; on peut aussi en voir une autre sorte chez les stoïciens. Les conceptualistes du moyen âge étaient de vrais psychologues. Dans les temps modernes, les Écossais ont enseigné ce système, en le corrigeant par leur doctrine du sens commun. De nos jours, les Allemands seuls me paraissent avoir été des psychologues conséquents.

Empruntant de l'homme seul tous les principes et toutes les vérités, le psychologisme met les principes et les vérités au niveau de l'homme. Ils ne sont ni plus hauts, ni plus forts, ni meilleurs que lui; ils n'ont pas plus de valeur que lui; mais ils peuvent avoir toute

celle qu'il a lui-même. Or, nous connaissons l'homme et la raison. Nous savons que l'homme est un être faible, un assemblage incompréhensible de misères qui semble flotter entre deux néants. Mais nous savons aussi que la raison est une lumière qui éclaire son esprit, dirige sa pensée, gouverne sa conscience. L'homme est un composé d'éléments multiples, et une admirable unité forme le caractère nécessaire des idées et de principes de la raison. L'homme peut disparaître dans le néant dont il est sorti, les idées et les principes de la raison n'ont pas commencé et ne peuvent pas finir. L'homme ne dure qu'un jour, les idées et les principes de la raison sont éternels. Il change sans cesse, les idées et les principes de la raison sont immuables. Il y a donc opposition essentielle et radicale entre les caractères de la nature humaine et ceux de la raison qu'elle porte. Si vous refusez de tenir compte de cette opposition, si vous voulez tirer la raison de l'homme et la renfermer dans l'homme, si vous voulez faire de la psychologie pure et rien que de la psychologie, voici ce qui arrivera nécessairement : La raison prendra les caractères de l'homme, et alors elle deviendra purement subjective, c'est-à-dire contingente, relative, muable et misérable. Elle perdra donc toute autorité, toute valeur. C'est le système de Kant, qui n'échappe pas au scepticisme universel. Pour l'éviter sans sortir de la psychologie pure, vous devez vous jeter dans un autre abîme, et attribuer à l'homme lui-même, à sa nature, les caractères de la raison. Mais alors la nature humaine sera nécessaire, éternelle, immuable, divine ; elle appar-

tiendra à l'essence universelle, infinie, créatrice. Vous reconnaissez les systèmes que nous avons étudiés dans la dernière leçon, et le panthéisme qui en est le fond. Oui, si on nie l'origine divine et l'autorité divine de la raison, le scepticisme est la seule sagesse ; si on rapporte la raison, avec son autorité divine, à notre nature, comme à son principe, on fait un Dieu de l'homme. Un psychologisme rigoureux contient nécessairement le scepticisme ou le panthéisme. J'ai eu donc raison de dire que les Allemands ont été les seuls psychologues vraiment conséquents. Mais les résultats auxquels ils arrivent forcément démontrent la vanité et l'impuissance du psychologisme exclusif. Il faut s'élever au-dessus de l'homme pour avoir la véritable explication de sa nature et de sa raison.

ONZIÈME LEÇON.

PRÉSENCE DE DIEU A LA RAISON.

La présence d'une lumière divine dans la raison est l'enseignement le plus haut de la philosophie naturelle et le fait capital de la pensée. — Nécessité de mettre ce grand fait dans tout son jour. — Coup d'œil sur la sphère intelligible de la raison. — Nature des idées et des principes nécessaires. — Dernier examen du sensualisme, du conceptualisme et du psychologisme; ce qu'il y a dans ces systèmes de vrai et de faux. — Les idées et les principes nécessaires sont des objets de connaissances, et des réalités indépendantes de l'esprit créé qui les connaît. — La vérité nécessaire existe en Dieu. — Véritable origine des idées et des principes nécessaires. — Théorie des idées innées; théorie de la manifestation et de la participation. — Vrai sens de la *vision* en Dieu. — Présence de Dieu à la raison. — Faculté intuitive. — Grandeur et beauté de la raison.

De nos études historiques, de l'examen et de la discussion des plus nobles et des meilleurs systèmes qui ont voulu expliquer la connaissance humaine, il résulte un grand fait : la présence, dans la raison humaine, d'une lumière divine. Cette lumière est la source de toutes nos connaissances absolues, nécessaires, universelles, qui forment la base de toutes nos sciences. Par cette lumière, nous devenons capables de concevoir l'unité, la grandeur, la beauté du monde, de trouver quelques-unes des lois qui le régissent.

Par elle, nous nous élevons à l'auteur infini de l'être et de la vie, et nous pouvons nous rendre compte de l'excellence et de la dignité de notre propre nature. C'est cette lumière que Platon a vue dans un jour encore mêlé d'ombres. C'est cette lumière que saint Augustin et les saints Pères ont dégagée des voiles qui la couvraient aux yeux de l'antiquité. Cette lumière éclairait les grands docteurs scolastiques ; et saint Thomas a recueilli ses rayons dans sa vaste et profonde raison. Descartes a allumé au foyer de cette lumière le flambeau de sa nouvelle philosophie. L'âme de Malebranche était inondée de ses splendeurs. Elle s'est réfléchie dans l'intelligence de Fénelon, avec un éclat et une pureté inconnues jusqu'à lui. A cette source divine, Bossuet et Leibnitz ont emprunté les lois les plus hautes de la pensée.

La présence de la lumière divine dans la raison humaine, Dieu présent à la raison de l'homme, voilà le plus haut enseignement que la philosophie puisse donner, et le lien qui la rattache à la religion. Ce grand fait ressort sans doute de toutes nos études antérieures ; il en est la conséquence dernière ; et déjà nous pouvons le regarder comme solidement établi. Cependant je crois qu'il est possible de l'environner encore de plus de clarté. Je voudrais le mettre dans une telle évidence qu'il frappât tous les yeux dignes de l'apercevoir, et se fît sentir à tous les cœurs vertueux, qui doivent désirer de s'unir au principe de toute vérité et de tout bien.

Nous arriverons à ce résultat si désirable par un coup d'œil d'ensemble jeté sur la sphère de la raison

pure, et par un dernier examen de la nature et de l'origine des éléments qui la composent. Tous les matériaux de ce travail sont devant nous, dans nos études antérieures. L'examen des divers systèmes nous a fait envisager la conscience et la raison sous tous leurs aspects, sous toutes leurs faces; nous possédons déjà toutes les données que nous allons mettre en œuvre.

Dans cet exposé, je n'ai d'autre but que d'être simple, clair, précis, facilement saisissable, facilement saisi, afin qu'il nous reste quelque chose de net et de ferme dans l'esprit. Puissé-je atteindre ce but !

Nous débutons dans la vie par des sensations et des sentiments obscurs. Ces sensations et ces sentiments nous révèlent notre propre existence et celle du monde qui nous entoure, et qui devient le théâtre de notre activité. Venue du dehors, reçue par nos organes, transmise au sens interne, la sensation nous donne la perception de l'objet placé hors de nous. Entre cet objet et notre âme, il n'y a aucun intermédiaire, émanation, espèce, fantôme, image ; il n'y a que l'objet extérieur, les sens ébranlés par l'impression venue du dehors, et l'âme qui perçoit l'objet. Dans cette action de l'objet sur l'âme, et dans cette perception de l'objet par l'âme, l'âme sent en elle et hors d'elle l'être, la vie, la réalité, et acquiert le sentiment invincible de sa propre existence et de celle du monde. De riches facultés, des connaissances variées et nombreuses se développent en elle. Dans la première leçon de ce cours, je vous ai présenté, en raccourci, le tableau de ces facultés et de leurs produits ; il n'est pas nécessaire de

le retracer ici. L'âme se sent comme être, substance, force, cause; elle se sent une et identique, et le monde extérieur lui apparaît aussi comme un ensemble d'êtres, de forces, de causes, d'unités. Munie de ces idées, et en présence des faits qui la frappent et la modifient de toute part, elle énonce des jugements qui forment ses premières connaissances.

Si l'âme ne sortait pas d'elle-même, si elle ne dépassait pas le monde qui l'environne, ses idées et ses jugements ne représenteraient que le fait même de sa propre existence et de celle du monde, c'est-à-dire que ces idées et ces jugements s'arrêteraient à une existence contingente, relative et bornée. Au fond, il n'y aurait là qu'un fait, qui ne donnerait jamais que lui-même, et dont il serait impossible de faire sortir la science de l'âme ou celle du monde. Mais l'âme n'est pas concentrée ainsi dans le sentiment unique d'elle-même et du monde, réduite à un fait brut. L'âme vit en elle-même, mais à la condition de sortir sans cesse d'elle-même; l'âme se développe dans le monde, mais à la condition de le dépasser toujours. L'âme est toujours en elle-même et hors d'elle-même, dans le monde et hors du monde. Et, dans ce fait prodigieux, aussi immédiat, aussi intime, aussi certain que celui de notre propre existence et de celle du monde, est le vrai point de départ de la philosophie.

Nul ne peut contester, nul ne conteste qu'en même temps que je me saisis moi-même comme être, substance, cause, unité; en même temps que j'aperçois dans le monde des êtres, des substances, des causes,

des unités, je n'aie l'idée de l'être en soi, de la substance en soi, de la cause en soi, de l'unité en soi, c'est-à-dire de l'être, de la substance, de la cause, de l'unité, dégagés de toutes les conditions des existences particulières et ramenés à l'inconditionnel et à l'absolu. Pour plus de clarté et de brièveté, je ne cite que le seul exemple de l'idée de cause. Il est évident que j'ai l'idée de la cause que je sens en moi, des causes que je vois en vous, d'une foule de causes qui agissent hors de moi et de vous; mais, en même temps, j'ai l'idée de ce qui constitue essentiellement la cause, l'idée de cause séparée de toute application particulière, l'idée absolue, essentielle de cause, l'idée pure de la puissance capable de produire l'effet.

De même qu'il y a des idées du contingent et des idées du nécessaire, il y a aussi des jugements qui portent ces mêmes caractères de contingence et de nécessité. Ainsi, pour rester dans l'exemple que nous avons choisi, quand je dis : la lumière éclaire, le feu brûle, je forme un jugement contingent. J'y retrouve l'idée de cause et celle d'effet renfermées dans un cas particulier qui peut être et n'être pas. Mais, quand je dis : il n'y a pas d'effet sans cause, j'énonce un jugement nécessaire, absolu, universel. Le premier ordre d'idées et de jugements ne nous donne que des faits; nous l'avons remarqué. Le second, nous représente des essences et nous manifeste des rapports nécessaires et éternels. C'est cet ordre qui forme la haute et pure sphère des vérités nécessaires, éternelles, absolues, universelles, immuables, où l'âme s'élève en sortant d'elle-même et en dépas-

sant le monde qui l'environne. Parcourons rapidement cette sphère du monde intelligible, nommons au moins les existences qu'elle contient.

A la base, au sommet, à tous les degrés, sur tous les points de ce monde intelligible, nous trouvons l'idée de l'être qui en est comme l'essence. Quels abîmes insondables et pourtant que de magnificence ne contient pas cette idée ? Pure, dégagée de toute détermination particulière, elle nous représente l'Être infini de toute manière, l'infini infiniment infini, possédant toutes les perfections dans une seule perfection, qui est son essence et sa vie. Cette grande lumière n'éblouit pas tellement notre intelligence qu'elle lui dérobe l'être fini, particulier, qui existe en nous et hors de nous. Par cette lumière, au contraire, nous concevons une infinité de degrés d'être, de puissance, de force, d'intelligence, d'amour, une infinité de perfections, correspondant à l'infinie et indivisible perfection, dont elles sont comme autant de rayons et d'images. Considérons, un instant, les caractères qui séparent et rapprochent les être finis de l'Être infini; nous trouverons dans ces caractères l'énumération de nos idées.

D'abord, dans l'idée de l'Être infini, nous saisissons celle de la substance infinie qui en est comme le support et à laquelle appartiennent des attributs également infinis. Mais, à cause de la parfaite simplicité de l'Être infini, la substance et les modes ou attributs ne sont qu'une seule et même chose. Il n'en est pas ainsi de l'idée de l'être fini, et nous voyons qu'en lui la substance, quoique toujours liée à des attributs, n'est ce-

pendant pas, sous tout rapport, une même chose avec eux, puisque la même substance peut recevoir des modifications très-diverses.

L'activité, la fécondité infinies que nous sommes forcés d'attribuer à l'Être infini, font naître en nous l'idée de la cause infinie, produisant des effets dignes de sa perfection souveraine, sans pouvoir cependant jamais l'atteindre, car, dans ce cas, l'infini se créerait lui-même, ce qui implique contradiction. Image de l'Être infini, l'être fini est doué aussi d'activité, de puissance, de fécondité. De là l'idée de cause finie, qui implique toujours celle d'effet fini.

Dans la perfection souveraine, la multiplicité se résout en la plus parfaite unité. Tel n'est pas l'être fini; en lui, l'unité engendre le nombre, et ses merveilleuses combinaisons que le calcul cherche en vain à représenter et à atteindre.

La simplicité de l'Être infini ne nous empêche pas de lui attribuer toutes les manières d'être réelles ou possibles, à la condition de les ramener au degré de perfection souveraine qui convient à la nature divine. L'être fini, au contraire, n'existe pour nous que sous deux modes principaux. Il est simple, actif, doué de conscience, d'intelligence, de volonté, de liberté, et alors nous avons l'idée de l'esprit. Si, au contraire, l'être est composé de parties, s'il tombe sous nos sens, s'il n'a pas conscience de lui-même, s'il n'est pas une force volontaire, nous avons l'idée de la matière et des corps. Les corps sont étendus, existent dans l'étendue, et l'idée de l'étendue recèle les idées d'une infinité de figures et de proportions. L'idée de l'espace

nous représente le lieu que les corps occupent, et celle du temps, la mesure de leur durée.

Enfin l'idée de l'Être infini implique la nécessité, l'éternité, l'universalité, l'immutabilité, tandis que celle de l'être fini nous le représente comme contingent, temporel, particulier et variable.

Ce serait peu de posséder toutes ces idées, si nous n'apercevions entre elles des rapports que nous exprimons dans nos jugements primitifs. Ces jugements, qui sont les premiers principes, se trouvent à la tête de toutes nos sciences. Énumérons les principaux : L'être est; l'être parfait se suffit; l'être parfait est avant l'imparfait; l'imparfait suppose le parfait; il n'y a pas d'effet sans cause; tout ce qui commence d'exister a une cause; toute pluralité suppose une unité; toute qualité suppose un sujet, un être réel dans lequel elle réside; tout moyen suppose une fin; le même est le même et n'est point son contraire; une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps; la partie est plus petite que le tout, le tout est plus grand que la partie; ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même. Vous reconnaissez les axiomes fondamentaux de l'ontologie, de la logique, des mathématiques, de la morale. Toutes ces sciences ne sont que le développement de quelques vérités mères.

Avec les idées et les principes que nous venons d'énumérer, le monde intelligible contient encore d'autres idées qui nous représentent les divers ordres de la nature, les genres, les espèces, les individus. Ces idées, en elles-mêmes, ne nous donnent que la possibilité de

toutes ces existences, et nous concevons clairement qu'elles précèdent toutes les réalités et leur survivent.

Ainsi, Messieurs, ce monde idéal dont nous venons d'esquisser la figure, ce monde idéal type et règle du monde réel, plane toujours sur notre pensée, et attire sans cesse nos âmes comme un centre de lumière et de vie.

Telle est la sphère intelligible de la raison que nos esprits habitent, et où ils trouvent la lumière qui les éclaire. Sans les idées et les principes que nous venons d'énumérer, nous ne pourrions ni penser, ni parler, ni juger, ni raisonner. Sans eux il n'y aurait pas de société des esprits. Essayez de les bannir de votre intelligence, vous y faites la nuit, et vous êtes dans l'impossibilité absolue de concevoir et de vous expliquer votre propre existence, celle du monde, et de vous élever à Dieu. Ces idées et ces principes éclairent de leur lumière la physique, la psychologie, la théologie naturelle. Leur flambeau, uni à celui de l'expérience et de l'observation, guide toutes les sciences dans la voie des découvertes et des progrès. En un mot, ils forment la raison commune et universelle, à laquelle chaque esprit participe.

Si tous les objets intelligibles que nous avons essayé de décrire, ne paraissaient pas posséder le même degré d'évidence, nous ne verrions en cela rien d'étonnant. Dans le monde intelligible, comme dans celui de la nature, tous les objets ne nous apparaissent pas éclairés de la même lumière; et, par l'application et la bonne direction de nos facultés, nous sommes appelés à faire des découvertes dans le monde intelligible, comme

dans le monde sensible. Mais l'imperfection de notre connaissance ne sera jamais une objection sérieuse contre la présence, dans notre raison, de vérités nécessaires et éternelles, absolues et immuables ; et l'esprit humain se demandera toujours ce que sont ces vérités et d'où elles viennent, quelles sont leur nature et leur origine. C'est toujours le point où il faut arriver, et de la solution de ces hauts problèmes dépend, pour nous, l'existence réelle ou chimérique de ce monde intelligible que nous avons parcouru.

Or, à ces difficiles problèmes, l'esprit humain a trouvé trois solutions principales. Les idées ne sont que des sensations transformées et des abstractions verbales, dit l'école sensualiste. Vous vous trompez, répond le conceptualisme, il y a dans les idées bien autre chose que des sensations; elles sont les actes, les modes, les manières d'être de l'esprit, et ne sont que cela. Erreur ! s'écrie le réalisme, les idées sont des réalités indépendantes de l'esprit, de vrais objets de sa connaissance. Ces diverses théories ont passé devant nos yeux, nous les avons discutées; entre elles notre choix est déjà fait. Une dernière fois cependant recueillons notre attention et nos forces, et, pour mieux fixer nos regards sur la vraie nature de la raison, écartons les nuages qui pourraient encore l'obscurcir à nos yeux. Dans cette rapide discussion, ne craignons pas quelques répétitions nécessaires.

Le sensualisme renferme incontestablement une part de vérité, puisque l'homme est un esprit essentiellement uni à un corps. Notre vie s'éveille sous l'empire des sensations, et elles jouent un rôle im-

mense dans le développement de nos facultés. Mais réduire les idées aux sensations, c'est la plus grossière et la plus funeste de toutes les erreurs, et nous n'avons cessé de la poursuivre. Je ne parle pas seulement des idées intellectuelles; les idées sensibles ellesmêmes ne peuvent être ramenées à la sensation. Un exemple éclaircira cette vérité capitale. Je suis au milieu d'une campagne, et j'ai un arbre devant les yeux. Dans cette vue d'un arbre, il y a deux choses à distinguer, la sensation et la perception ou connaissance. La sensation de la vue me montre quelque chose qui s'élève de terre, un tronc. Ce tronc est surmonté de branches qui portent des feuilles, des fleurs et des fruits. Tronc, branches, feuilles et fruits, voilà ce que me donne la sensation de la vue. Mais est-ce la sensation qui réunit toutes ces parties dans un tout, dans une unité, qui est la perception même ou l'idée de l'arbre? Dans la sensation, je suis passif. Lorsque, par une opération instantanée et inaperçue à cause de sa rapidité même, je réunis tous ces éléments dans cette unité d'arbre, je suis actif. J'interviens, j'y mets du mien, j'exerce ma faculté de percevoir et de connaître. Il est donc vrai de dire que, dans toute perception, dans toute connaissance d'un objet matériel quelconque, il se trouve un élément, une forme, une loi d'unité. Et cette unité, qui seule rend la connaissance possible, qui seule la constitue, ne part que de moi et de ma faculté primordiale de connaître. Ainsi, pour percevoir le plus humble des objets matériels, l'intervention d'un principe d'nnité, que nous ne trouverons jamais dans la sensation seule, est nécessaire.

Si la sensation ne peut expliquer les idées des choses sensibles, il est facile de concevoir combien elle est plus insuffisante encore pour rendre raison des idées des choses intellectuelles, et surtout des idées nécessaires et absolues. Dans ces connaissances, il y a des éléments de nécessité, d'universalité, d'immutabilité qu'on ne retrouvera jamais dans la sensation contingente, particulière, fugitive. Il faut nier ces choses et l'esprit avec elles, ou renoncer à n'y voir que des sensations. L'impossibilité absolue de ramener à la sensation ces hautes et pures idées prouve qu'elles ne procèdent pas de l'abstraction ni de la généralisation, qui ne s'appliquent qu'aux données sensibles incapables de contenir les idées. Sans doute, quand nous considérons plusieurs objets, nous avons la faculté d'oublier momentanément ce qui les distingue pour ne nous attacher qu'à leurs caractères communs. Mais cette faculté suppose, dans l'esprit, la présence de l'idée générale ou universelle, bien loin de nous en donner l'origine. Aucune transformation de la sensation ne pourrait changer sa nature. Si nous étions réduits aux impressions organiques, nous n'aurions jamais que des idées matérielles, et le matérialisme universel nous serait imposé par la nature de notre esprit. Heureusement il n'en est pas ainsi. L'impression organique transmise à l'âme fait naître la sensation; et, à la condition de cette sensation, l'âme développe et exerce sa faculté de connaître; voilà le fait dans toute sa vérité. Il en résulte nécessairement que les sensations, loin d'être la matière et la cause de nos idées, ne peuvent jamais être que leur occasion.

Du sensualisme est sorti le nominalisme, qui ne voit dans les idées que de pures abstractions verbales. Nous pouvons, il est vrai, considérer les idées indépendamment des réalités dans lesquelles elles apparaissent et qu'elles manifestent; et, dans ce sens, elles sont abstraites. Mais, dans cet état d'abstraction, elles conservent tous leurs caractères de lumière, de loi, et exercent sur nos esprits une irrésistible puissance. Qu'on le veuille ou non, qu'on le reconnaisse ou qu'on le nie, les idées ont toujours été et seront toujours la forme et la loi de toutes nos connaissances, la lumière de notre intelligence. Sans elles, nous nous trouverions dans la plus profonde nuit, incapables de former une seule pensée, de prononcer une seule parole. Il serait étrange que de vaines abstractions eussent une telle action sur nos esprits! Rien n'est donc plus futile et plus digne de mépris que le nominalisme.

Si le sensualisme, malgré ses prodigieuses erreurs, renferme quelques vérités, le conceptualisme et le psychologisme, qui ont voulu corriger et compléter la philosophie de la sensation, en contiennent un plus grand nombre. Le conceptualisme et le psychologisme, qui, au fond, ne sont qu'une seule et même théorie, considèrent les idées comme des pensées, des actes, des modifications, des manières d'être de l'esprit. Prises dans le sujet qu'elles éclairent, elles sont tout cela. Quand, par exemple, je pense à la cause, ou au cercle, quand j'en ai l'idée, il y a là une perception, un acte d'attention de mon esprit, qui modifient essentiellement l'état de mon intelligence. Il est bien évident que l'esprit qui conçoit distinctement l'idée de

l'infini est dans un état mental entièrement différent de celui où se trouve un autre esprit pour lequel cette même idée est vague, confuse, embarrassée. Il faut accorder plus encore au conceptualisme, puisqu'il existe des idées qui peuvent être considérées comme de simples conceptions de nos esprits. Ce sont celles qui, ne dépassant pas les bornes de notre être, ne font que le représenter et le reproduire. Dans cette classe, on peut ranger les idées d'être, de substance, de cause finis, d'unité, d'identité personnelles, etc., comme déjà nous l'avons plusieurs fois remarqué. Et cependant, n'y aurait-il aucun esprit créé, les idées qui représentent l'être fini et tous ses modes n'en subsisteraient pas moins éternelles et immuables.

Mais il est des idées, et ce sont les plus nobles, les plus belles et les plus fécondes, qui ne peuvent jamais être considérées comme de simples conceptions, de simples perceptions de nos esprits; et, pour expliquer la nature de ces idées, le conceptualisme ou le psychologisme sont aussi impuissants que le sensualisme lui-même. Ces idées sont un *objet* de connaissance tout à fait différent du sujet qui connaît.

Dirons-nous que nos idées de genre, d'espèce, de classe ne sont que de pures conceptions de nos esprits, et n'ont aucun fondement réel dans la nature des choses? Mais alors nos sciences naturelles ne seront-elles pas vaines et chimériques? Nous avons la ferme conviction que ces sciences reproduisent, comme dans un tableau abrégé, le monde lui-même. Elles cherchent à retracer le plan du Créateur, à remonter aux types des divers êtres; et ces types sont impérissa-

bles. Dirons-nous que nos idées morales ne sont que des conceptions de nos esprits? Mais alors il n'y aura plus pour nous une justice nécessaire, éternelle, absolue, immuable, parfaite, et l'ordre moral de ce monde n'aura plus de base qui puisse le porter. Toutes nos idées métaphysiques de nombre, de grandeur, de proportion, de beauté, de perfection, participent à ces mêmes caractères de nécessité, d'éternité, d'immutabilité, d'universalité. Enfin, dans la région la plus élevée du monde intelligible, nous apercevons cette grande idée de l'infini, qui nous éclaire et nous éblouit, qui nous écrase sous sa grandeur et nous élève sans cesse au-dessus de nous-mêmes.

Est-il possible de ne voir dans toutes ces idées que de simples conceptions de nos esprits, des modes de notre âme? Mais il faudrait alors que la substance de l'âme contînt en elle-même le nécessaire, l'absolu, l'éternel, l'immuable, lè parfait, l'infini! Quoi! dans sa durée limitée l'âme humaine contiendrait l'éternel, dans sa misère, la perfection, et dans ses bornes l'infinité! L'âme serait à elle-même sa lumière! J'aimerais tout autant placer le soleil tout entier dans l'œil qu'il éclaire. Toutes les idées nécessaires, absolues, éternelles, immuables, universelles, existent donc en dehors de nos âmes, au-dessus d'elles, indépendamment d'elles; et le conceptualisme est réduit au silence.

Il faut raisonner des principes comme nous venons de le faire des idées. Expression des rapports qui existent entre les idées, ils participent à leur nature. Ce serait une folie que de vouloir les ramener à la sensa-

tion. Les sens et l'expérience ne nous donnent que des faits individuels étrangers aux caractères des principes; nous l'avons prouvé dans la dernière leçon. Un effet se produit devant moi, je l'attribue à une cause, parce que je sais qu'il n'y a pas d'effet sans cause. Entre ce fait particulier et le principe nécessaire, absolu, universel, il y a un abîme que la raison seule peut franchir. A l'occasion du fait, elle aperçoit la vérité universelle, qui est la loi du fait. Ce que je dis de mon expérience personnelle, je l'affirme également de l'expérience générale, je l'affirme de tous les faits qui se produisent sur le théâtre du monde. Le spectacle d'un monde fini, c'est-à-dire contingent, temporel, relatif, changeant, ne peut me donner des principes nécessaires, absolus, universels, immuables. Rien n'est plus évident.

Le psychologisme est aussi impuissant à expliquer les principes que le sensualisme lui-même. Remarquons cependant qu'il ne s'agit pas ici de la forme abstraite et logique des principes, telle qu'elle est donnée par la science, mais seulement de leur aperception naturelle, liée à tous les jugements primitifs et nécessaires de notre nature. En tant que jugements, les principes sont sans doute des actes, des opérations de l'esprit. Mais tout jugement est éclairé par une lumière de vérité qui donne au principe toute sa valeur. Et ces vérités-principes sont si peu une pure conception de mon esprit, que je reconnais en elles des lois qui s'imposent à ma conscience intellectuelle et morale avec une autorité absolue. Elles étaient avant moi et seront après moi. Elles règnent sur tous les esprits.

Et n'y aurait-il aucun esprit fini pour les affirmer; ne gouverneraient-elles aucun monde, elles n'en subsisteraient pas moins en elles-mêmes, nécessaires, éternelles, absolues, immuables. Les principes, comme les idées, sont donc entièrement indépendants des esprits qui les aperçoivent, et dont ils sont la lumière et la loi.

Nous sommes donc forcés de confesser que les idées et les principes nécessaires sont des objets de la connaissance, des réalités indépendantes de l'esprit qui connaît. Mais faut-il tomber dans un absurde réalisme, et attribuer à ces idées et à ces principes une existence à part, une existence individuelle? Depuis longtemps l'esprit humain est guéri de cette erreur, qui n'était possible que sous les ténèbres du polythéisme. Répétons donc une dernière fois que les idées, les principes, les vérités nécessaires existent comme des conceptions et des pensées de l'intelligence infinie, de Dieu lui-même. Nécessaires, éternelles, universelles, immuables, il faut à ces vérités un support, une substance qui possède les mêmes caractères, comme nous l'avons dit tant de fois; et cette substance ne peut être que la substance divine. Elles sont en Dieu les types des créatures qu'il conçoit dans son intelligence infinie, les lois qu'il leur assigne dans sa sagesse souveraine. Vivantes en Dieu, unes avec son essence, elles sont prêtées aux créatures intelligentes, et sont en elles sans leur appartenir. Le monde et la raison humaine forment donc comme un miroir où Dieu daigne réfléchir quelques traits de son infinie perfection, quelques rayons de sa lumière. Disons donc

avec tous les grands esprits, avec nos maîtres, que la vraie nature des idées et des principes nécessaires consiste à appartenir à la substance de Dieu, à être de Dieu et en Dieu. Bossuet et les plus grands théologiens, après saint Augustin, ont affirmé sans hésitation que les vérités éternelles étaient Dieu lui-même, d'une certaine manière qui nous est incompréhensible [1].

La question de la nature des idées étant éclaircie, celle de leur origine ne peut offrir de difficulté sérieuse. On peut accorder sans doute que nous formons certaines idées, celles déjà citées d'être et de substance finis, de cause relative, d'unité, d'identité personnelles. Tant que ces idées ne représentent que le fait de notre existence personnelle ou de celle du monde, nous pouvons nous les attribuer. Mais, en démontrant que les idées nécessaires ne peuvent être des sensations, ni de simples conceptions, de simples modes de notre âme, nous avons établi l'impossibilité absolue de ramener leur origine au travail de notre esprit sur lui-même et sur les données sensibles. Placer l'origine des idées nécessaires dans les sens ou dans l'âme humaine, ce serait vouloir tirer un effet d'une cause qui ne peut le contenir. Descartes a prouvé, et cette démonstration est son grand titre à la gloire et à la reconnaissance du monde, que nous ne pouvions pas former la véritable idée de l'infini ni par la réflexion sur nous-mêmes, ni par le spectacle du monde. Mais l'idée de l'infini n'est pas la seule

[1] Voyez la leçon suivante.

que nous ne pouvons pas tirer de notre propre fonds. Tout ce qui, dans le monde des idées, participe à l'infini, tout ce qui en porte le sacré caractère, en un mot, tout ce qui est nécessaire, absolu, universel, immuable, ne peut être emprunté à notre fonds chétif et misérable. Ainsi les idées absolues, les idées-essences, les types éternels des choses passagères, les premiers principes, les lois de toutes les sciences, tous les rapports de nombre, de grandeur et de perfection, comme l'idée de l'infini, ne peuvent avoir leur origine en nous-mêmes.

Nous avons prouvé que ces idées et ces vérités, dans leur vraie nature, étaient en Dieu et appartenaient à son essence. Elles viennent donc de Dieu, leur origine est en lui.

Mais ici naît une nouvelle et grave question ; comment les idées viennent-elles de Dieu? Les forme-t-il en nous? Les dépose-t-il dans nos âmes comme des germes qui se développent avec elles? Vous reconnaissez ici la célèbre théorie des idées innées. Dans l'antiquité, elle se rattache à la réminiscence platonique, qui n'est qu'une pure hypothèse basée sur des données mythologiques. Dans les temps modernes, Descartes affirma, nous l'avons vu, que l'idée de Dieu était innée en nous. Mais lorsqu'on lui demanda des explications sur cette doctrine, il répondit qu'il ne prétendait pas que l'idée préexistât dans l'âme à son aperception. La faculté seule était innée, disait-il, et nous avions naturellement le pouvoir d'apercevoir l'idée de Dieu ou de l'infini. Les idées innées se réduisaient donc à des idées naturelles à l'esprit. Leibnitz reprit la ques-

tion des idées innées contre Locke, et les présenta comme étant tirées de notre propre fonds. J'ai exposé et discuté la théorie de Leibnitz, en indiquant les correctifs qu'il y a mis lui-même. Et il a eu raison de restreindre sa théorie, car il est absolument faux que toutes les idées soient tirées de notre propre fonds. Nous avons déjà trop insisté sur cette vérité pour y revenir. Toutes les idées, et les idées les plus importantes, les seules même, à proprement parler, qui méritent ce nom, ne peuvent donc être innées. Qu'on appelle innées celles que nous rapportons à nous-mêmes comme à leur cause efficiente, il n'y a pas d'inconvénient. Mais les idées qui jouent le grand rôle dans l'intelligence n'appartiendront jamais à cette catégorie. Toutefois, si par les idées innées on ne voulait entendre que des idées naturelles, tout le monde conviendrait sans peine que les idées sont innées, puisque les idées constitutives de l'intelligence sont naturelles à l'intelligence. Mais alors la question des idées innées se réduirait à une question de mots.

Elle ne peut être autre chose, car il est une considération décisive contre cette hypothèse. Si Dieu avait déposé dans nos âmes les idées nécessaires comme des germes ; s'il les formait lui-même en nous, ces idées, prises en elles-mêmes et non pas dans leur sujet, seraient une véritable création. Mais il est manifeste que les idées et les principes sont des vérités nécessaires, éternelles, absolues, immuables, universelles. Or, des vérités de cette nature ne sont pas, ne peuvent pas être créées. Ce qui est créé commence et peut finir,

ces vérités n'ont ni commencement ni fin. Ces vérités, étant la lumière et la règle des créatures intelligentes, ne peuvent être créées elles-mêmes. Et qu'y a-t-il de plus unanime, dans la tradition de la bonne philosophie, que la proclamation du caractère incréé de la vérité nécessaire et éternelle? Il est inutile sans doute de reproduire ici des textes qui ont passé récemment sous nos yeux dans les leçons précédentes.

Les vérités nécessaires étant incréées sont en Dieu, viennent de Dieu; rien n'est plus certain; et le seul moyen de concevoir comment elles viennent de Dieu, c'est de reconnaître qu'elles nous sont communiquées par lui. Qui peut nous les montrer, sinon celui qui les possède? Où pouvons-nous les apercevoir, sinon dans celui où elles résident?

Concevons donc que les vérités nécessaires, éternelles, absolues, immuables, universelles, sont manifestées par Dieu lui-même à la raison; et que notre intelligence, autant qu'elle en est capable, entre en participation de la vérité infinie. Prononçons avec amour ce grand mot de *participation*, répété par tous les grands maîtres de la théologie chrétienne. La manifestation de cette vérité est une sorte de révélation intérieure, naturelle; et le *Verbe est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde*. Toutefois, pour désigner ce grand phénomène, on ne doit pas se servir de ce mot de *révélation*, consacré par la théologie à un ordre particulier et distinct de manifestations divines.

L'illumination naturelle de la raison par un rayon de l'éternelle vérité est le fondement de la *vision en*

Dieu, dégagée de tout système, ramenée à son sens légitime, et telle qu'elle a été conçue par les plus grands philosophes et les plus grands docteurs du christianisme. Cette vision en Dieu suppose nécessairement dans l'homme la faculté d'intuition dans et par la lumière divine; et c'est dans cette faculté d'intuition que réside la puissance et la dignité de la raison.

Telle est donc la véritable origine des idées, des principes, des vérités nécessaires : du côté de Dieu, la manifestation de cette lumière; du côté de l'homme, la faculté de la recevoir et de la réfléchir.

Ainsi toutes les vérités absolues et nécessaires, toutes les lois qui constituent l'ordre et la beauté du monde, gouvernent la raison, s'imposent à la conscience, fondent la science et l'art, toutes ces vérités, toutes ces lois, sont des manifestations de Dieu, et nous révèlent quelques-unes de ses pensées, quelques-unes de ses volontés. Toutes les vérités que nous possédons, toutes celles que nous pouvons acquérir, nous font voir Dieu d'une certaine manière; et chaque progrès de l'esprit dans l'ordre de la vérité, dans l'ordre scientifique, est une ascension vers Dieu. Admirable société de nos esprits avec Dieu! Qu'elle est belle cette participation à la vérité divine! Ne devrait-elle pas être l'objet fréquent de nos méditations? et nous n'y pensons jamais! Semblables à la plante aveugle qui puise ses sucs nourriciers dans le sein de la terre sans le savoir, nous vivons de Dieu et nous l'ignorons! Comme nos corps sont baignés dans la lumière du soleil, nos esprits sont inondés, pénétrés par la lumière divine. Dieu nous fournit toutes les vérités que nous con-

naissons et préside véritablement à notre intelligence. Si nous sommes capables de nous connaître nous-même, de connaître le monde et son auteur, c'est à la lumière divine que nous le devons. Dieu se trouve donc dans toutes nos pensées, dans tous nos jugements, et toujours il y a un côté de l'âme tourné vers lui, éclairé par sa lumière. Si cette grande vérité nous était toujours présente, la raison et son autorité prendraient à nos yeux un caractère sacré; toutes les sciences auraient pour nous un intérêt religieux : nous serions avides de leurs progrès, comme d'un avancement de la connaissance de Dieu. Notre vie intellectuelle serait un acte continu d'adoration et d'amour.

Je viens de célébrer la présence de Dieu à la raison humaine; je viens de vous montrer Dieu éclairant la raison. Répétons, en finissant, les paroles de saint Augustin, qui résument cette grande doctrine : *Præsens est eis, quantùm id capere possunt, lumen rationis æternæ in quo incommutabilia vera conspiciunt.*

Mais que de questions cette présence divine ne soulève-t-elle pas ! La prochaine leçon sera consacrée à les poser, à les résoudre, et à mettre dans tout son jour le fait capital de la philosophie naturelle.

DOUZIÈME LEÇON.

SUITE DE LA PRÉCÉDENTE.

La présence de Dieu dans la raison est immédiate et directe ; preuves de cette grande vérité. — Difficultés contre la doctrine exposée dans la précédente leçon. — Difficultés philosophiques : nous faisons Dieu semblable à l'homme ; réponse. — Nous faisons l'homme semblable à Dieu ; réponse. — Difficultés théologiques ; nous ne connaissons pas Dieu par une lumière directe ; réponse. — Dans cette vie, nous ne voyons pas l'essence divine ; explication. — Harmonie de la raison et de la foi.

Notre but aujourd'hui, messieurs, est de nous rendre un compte fidèle de cette présence de la vérité divine dans la raison ; d'en mieux étudier les caractères et de la mettre dans le plus beau jour, en écartant les difficultés qu'on oppose à cette doctrine.

Le caractère le plus important de cette présence de la vérité divine dans la raison, c'est qu'elle est immédiate et directe. Rien n'est plus facile que de se convaincre de la réalité de ce grand fait ; et la preuve en est dans cette qualité de la vérité d'éclairer par elle-même l'intelligence. Quand vous apercevez une vérité nécessaire, absolue, éternelle, immuable, universelle, qu'y a-t-il entre cette vérité et votre intelligence ? Cherchez un intermédiaire ; il n'y en a pas. Il

y a uniquement cette vérité qui se montre, qui vous éclaire, et votre esprit qui l'aperçoit et l'affirme. Tout le monde proclame que l'action de l'évidence sur l'esprit est immédiate et directe. Or, qu'est-ce que l'évidence, sinon la lumière même de certaines idées et de certains principes contenus dans cette vérité divine présente à notre esprit? Sans doute la vérité ne se montre pas d'abord isolée des faits de conscience et d'expérience. Dans toute perception de la vérité divine, il y a le sentiment profond de notre propre existence et de celle du monde, nous ne pouvons pas nous séparer totalement ni de nous-mêmes ni du monde. Mais, de ces faits, nous ne pouvons pas conclure que l'existence du monde et notre propre existence soient un intermédiaire entre la vérité divine et notre raison. L'âme est toujours le sujet et peut devenir l'objet de la connaissance, mais n'en peut jamais être l'intermédiaire. Le monde aussi est un objet de la connaissance et n'en peut pas être non plus l'intermédiaire. Comment est-ce que je passe du pur sentiment de l'existence personnelle et de celle du monde à la connaissance rationnelle du moi et du monde, si ce n'est par les idées et les principes nécessaires qui sont dans la raison? La vérité divine ne m'est donc pas transmise par le milieu de l'âme et du monde; elle ne traverse pas ce milieu pour arriver à la raison. Elle l'éclaire directement et immédiatement, à l'occasion et à la condition des faits de l'expérience interne et externe.

On compare souvent l'âme humaine et le monde lui-même à un miroir où viennent se réfléchir les

rayons de l'éternelle et divine vérité, et on ajoute que ce sont ces rayons réfléchis que nous apercevons, et non pas les rayons directs. Mais ces rayons, pour être réfléchis, doivent être reçus directement quelque part; et où peuvent-ils l'être, sinon dans l'âme humaine? Nous apercevons dans nos âmes les rayons de l'éternelle et divine vérité, parce qu'ils tombent sur elles; nous les retrouvons dans le monde, parce que nous les avons d'abord vus en nous-mêmes. Mais, encore une fois, pour être en nous, il faut qu'ils y aient été reçus, et ils ne peuvent l'avoir été que directement, si les idées nécessaires n'ont pas une origine expérimentale. Les philosophes qui veulent tirer ces idées des sens ou de l'âme humaine, les sensualistes, les conceptualistes, les psychologues, ne peuvent se rendre compte de cette présence immédiate et directe de la vérité divine dans la raison. Ils doivent la nier; mais ils nient avec elle la raison elle-même, qui n'a plus d'autorité ni de valeur.

Cette présence immédiate et directe de la vérité divine dans la raison nous conduit à une conséquence qui nous confond et nous ravit, redoutable et consolante à la fois, digne de notre admiration, ou plutôt de nos plus profondes adorations; c'est que Dieu est présent à notre raison d'une manière directe et immédiate. Si la vérité divine est présente à notre raison, Dieu y est présent; nous l'avons démontré longuement. Si la vérité divine est présente à notre raison d'une manière directe et immédiate, Dieu est présent à notre raison directement et immédiatement, dans la mesure même de la vérité divine qu'elle possède, ni

plus, ni moins. Je fais ici des réserves que j'expliquerai bientôt.

Cette présence immédiate et directe de Dieu dans la raison a été reconnue par la plus haute philosophie, par la plus haute théologie. Écoutons d'abord saint Augustin, et rappelons quelques textes célèbres que nous avons déjà cités dans l'étude consacrée au saint docteur.

« Inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est[1]... Cum homo possit particeps esse sapientiæ secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem (*Dei*), ut nullâ naturâ interpositâ formetur ; et ideo nihil sit Deo conjunctius... Ad imaginem (*Dei*) mentem factam volunt, quæ nullâ interpositâ substantiâ, ab ipsâ veritate formatur... Iste spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis : *Hæret enim veritati nullâ interpositâ creaturâ*[2]. »

Malgré les difficultés que présente la théorie de saint Thomas, peut-on voir une doctrine différente de celle de saint Augustin dans ces paroles : « Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis, sicut etiam omnia sensibilia dici-

[1] *De vera relig.*, c. LII, *in finem.*
[2] *Lib. de divers. Quest.* 83, *Quest* 51.

mur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicet Augustinus, primo soliloquiorum, disciplinarum spectamina videri non possunt nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo[1]. » Quand le soleil nous éclaire, il est immédiatement présent à nos yeux par ses rayons. Véritable soleil de nos âmes, Dieu est aussi présent immédiatement à notre raison que le soleil aux yeux corporels. Voilà, ce semble, la pensée de saint Thomas.

Bossuet a-t-il connu cette présence immédiate et directe de Dieu à la raison naturelle? « Nous avons vu que l'âme qui cherche et qui trouve en Dieu la vérité se tourne vers lui pour la concevoir. Qu'est-ce donc que se tourner vers Dieu? Est-ce que l'âme se remue comme un corps et quitte une place pour en prendre une autre? Mais certes un tel mouvement n'a rien de commun avec entendre. Ce n'est pas être transporté d'un lieu à un autre que de commencer à entendre ce qu'on n'entendait pas. On ne s'approche pas, comme on fait d'un corps, de Dieu, qui est toujours et partout invisiblement présent. L'âme l'a toujours en elle-même, car c'est par lui qu'elle subsiste. Mais, pour voir, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente, il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux ; l'âme a aussi sa manière de se tourner vers Dieu, qui est sa lumière, parce qu'il est la vérité ; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire à la vérité, c'est, en un mot, vouloir l'entendre[2]. » Il me semble qu'il

[1] Pars prima, q. 12, art. 11.
[2] *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. x.

est impossible d'exprimer d'une manière plus explicite la présence immédiate et directe de Dieu par la vérité dans l'âme qu'elle éclaire.

Fénelon est plein de cette même doctrine. Il déclare que « l'objet immédiat de toutes nos connaissances universelles est Dieu même. » Il termine un admirable exposé de l'idée de l'infini par ces paroles : « Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'Être infiniment parfait qui se rend *présent* à mon esprit, quand je le conçois. O Dieu ! ô le plus être de tous les êtres ! O être devant qui je suis comme si je n'étais pas ! Vous vous montrez à moi, et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. *Je vous vois, c'est vous-même*, et ce rayon qui part de votre face rassasie mon cœur, en attendant le plein jour de la vérité[1]. »

Les conséquences données par la logique la plus rigoureuse sont donc confirmées par les plus graves autorités, également chères à la religion et à la philosophie. Ainsi, messieurs, dans l'ordre naturel, dans l'ordre de l'intelligible et du rationnel, il y a une présence de Dieu directe et immédiate, qui implique elle-même une certaine vue de Dieu, ou plutôt de la vérité divine qu'il nous communique.

Ici naissent les difficultés qu'on nous oppose et qu'il faut discuter. La première part des rangs des philosophes kantistes, et elle a été renouvelée dans un ouvrage qui a paru en 1850, sur la philosophie du moyen âge[2]. Ces philosophes prétendent que rapporter

[1] *Existence de Dieu*, p. 270-272.

[2] M. Hauréau, *De la Philosophie scolastique*, t. II.

la vérité qui nous éclaire à Dieu lui-même, considérer les vérités absolues, nécessaires et immuables de la raison, comme des pensées ou des attributs de Dieu, c'est faire Dieu semblable à l'homme, et tomber dans l'anthropomorphisme. Dieu, disent-ils, est le grand inconnu, le mystère des mystères; on ne peut sans sacrilége soulever le voile qui couvre le sanctuaire où il se dérobe à tous les yeux mortels. Nous savons qu'il est, nous ne savons pas ce qu'il est. Contentons-nous d'affirmer son existence, d'adorer sa grandeur, sans lui attribuer des modes d'être tout à fait indignes de lui, sans porter en lui l'imperfection de nos idées et de notre connaissance.

Je déclare d'abord que je me méfie profondément de ces respects qui veulent rendre la Divinité entièrement inaccessible, et qui vont à nier toute espèce de rapport et d'analogie entre l'homme et Dieu. Si nous ne pouvons nous faire aucune notion de Dieu, quelle raison avons-nous d'affirmer son existence? Le scepticisme à l'égard de l'existence de Dieu deviendra inévitable, et de ce scepticisme à l'athéisme il n'y a qu'un pas. Dès que nous sommes en droit d'affirmer l'existence de Dieu, nous en avons une idée, et cette idée est nécessairement un rapport de notre intelligence finie avec l'intelligence infinie. Sans doute nous connaissons bien plus que Dieu est que ce qu'il est, et nous ne comprendrons jamais tout ce qu'il est. Mais il y a loin de cette compréhension parfaite à l'ignorance absolue où on voudrait nous retenir. Nous voyons clairement que Dieu doit posséder, qu'il possède toutes les perfections répandues dans les créa-

tures; et, sans craindre de le faire déchoir, nous lui attribuons toutes ces perfections, au degré infini qui convient à sa nature. Quoi ! je trouve dans ma raison des idées, des principes, une vérité nécessaire, absolue, éternelle, immuable, universelle ; et je ne pourrais pas rapporter cette vérité à l'Être nécessaire, absolu, éternel, immuable comme elle ? Il me sera interdit d'attribuer les lois de la raison, de la conscience et de la nature au Législateur suprême ? Il serait aussi raisonnable de m'interdire de reconnaître en Dieu la sagesse et la bonté, parce que je trouve des preuves de sagesse et de bonté dans la création et dans les créatures intelligentes et libres ! En refusant ainsi de sortir de l'homme ; en refusant de transporter hors de lui la vérité, la sagesse, la bonté, et de voir en Dieu la cause et la substance de la vérité, de la sagesse et de la bonté, j'infirme ma propre raison, je la renferme dans les limites du sujet qui la porte ; elle devient purement subjective, et nous arrivons inévitablement au scepticisme.

Comme je ne veux pas du scepticisme, je rapporte sans hésiter à Dieu les idées, les principes, la vérité nécessaire, absolue, éternelle, immuable, que je trouve dans ma raison. Je sais que cette vérité est de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est, en un sens, Dieu même ; je sais que c'est Dieu qui me la manifeste, qui se donne à moi, et me rend ainsi participant de lui-même. Mais je conçois en même temps que cette vérité divine est infiniment plus parfaite que je ne saurais le concevoir. Je vois très-clairement que Dieu connaît infiniment plus et infiniment mieux que moi ;

entre Dieu et moi, je mets l'infini. J'attribue donc à Dieu toutes les perfections que je conçois, toutes les vérités que je connais, mais en élevant ces choses à l'infinité. Je sais certainement que toutes ces choses, perfections, idées, principes, lois, vérités, sont en Dieu, sont Dieu même, mais je ne sais pas comment cela est. Malgré ces obscurités et ces ignorances, j'affirme avec une certitude absolue qu'il y a non-seulement une analogie nécessaire entre l'intelligence infinie et mon intelligence bornée, mais encore qu'il doit exister entre elles des idées et des vérités communes à l'une et à l'autre. Quand je dis : l'Infini est l'Être auquel on ne peut rien ajouter, duquel on ne peut rien retrancher, je suis certain que Dieu porte ce jugement de lui-même, quoiqu'il se comprenne infiniment mieux que je ne puis le concevoir. Quand je dis : l'homme est un être intelligent et aimant, fait pour honorer Dieu et lui obéir, j'ai la certitude que Dieu a la même idée de l'homme et de la destinée humaine. Quand je dis : il n'y a pas d'effet sans cause, tout phénomène suppose une substance, j'ai la certitude que Dieu connaît et approuve toutes ces vérités, puisque ce qui est vrai pour moi est nécessairement vrai pour Dieu lui-même. Ainsi je pourrais raisonner de toutes les idées et de tous les principes nécessaires, absolus, éternels.

Mais il est dans mon esprit une autre lumière tout aussi manifeste que celle que je viens d'invoquer. Je vois clairement que l'intelligence divine n'est pas discursive comme la mienne; je sais que Dieu ne raisonne pas. Il voit tout par une seule et même pen-

sée, et cette pensée est lui-même, et il ne voit que lui-même. En se voyant lui-même, il voit tous les êtres possibles et réels ; et c'est cette vue simple et unique qui constitue l'essence et les lois de toutes les créatures, c'est-à-dire toutes les idées et tous les principes. Dieu est donc infiniment incompréhensible à ma faible raison ; mais cette incompréhensibilité ne me forcera jamais à rien abandonner de mes autres évidences, et ce que je ne puis pas toujours expliquer se concilie dans l'infinie raison.

Voilà, messieurs, comment nous tombons dans l'anthropomorphisme; comment nous dégradons Dieu en le faisant semblable à l'homme. Est-il possible de s'éloigner plus que nous le faisons de ces excès? Par le concours de toutes nos facultés, par la raison, le sentiment, l'étude, l'observation de la nature et l'application du raisonnement aux données de l'expérience, cherchons les causes, les lois, la science; reculons les bornes de la vérité; approchons-nous de Dieu, autant qu'il est donné à la créature de le faire ici-bas : nous ne l'atteindrons jamais, l'infini nous dépassera toujours infiniment. Mais cette impuissance, loin d'être un motif de découragement ou de désespoir, sera notre gloire, puisqu'elle témoignera de nos généreux efforts pour nous approcher de plus près de la source infinie de l'être et de la vie.

Si nous échappons facilement à cet anthropomorphisme grossier, faut-il nous défendre maintenant d'une autre accusation, celle de faire l'homme semblable à Dieu et d'identifier la raison humaine avec la raison divine? Existe-t-il une doctrine séparant plus

essentiellement, plus absolument, plus profondément le sujet et l'objet dans la connaissance humaine que celle de tous ces grands esprits que nous avons pris pour guides et pour maîtres? Cette misérable erreur, qui identifie l'intelligence humaine avec l'intelligence divine, appartient à cette philosophie sophistique, que nous n'avons cessé de combattre, que nous combattrons toujours. Le sujet, dans la connaissance humaine, c'est nous-mêmes, notre âme, notre intelligence, notre raison, notre volonté; et cette intelligence, cette raison, cette volonté, sont pleines de ténèbres, de préjugés, d'erreurs, de passions, de défaillances, de misères. L'objet, c'est cette vérité divine, nécessaire, absolue, éternelle, immuable, qui m'éclaire, m'enflamme, me réjouit, me transporte, me fait goûter les joies les plus profondes et les plus vives; cette vérité qui est ma lumière, ma règle, ma force, ma vie; cette vérité à laquelle j'aspire comme au terme de toute mon existence. Elle se montre à moi, et puis elle se cache; elle brille un moment à mes yeux avides, et puis elle s'obscurcit; je crois la saisir, et elle m'échappe; elle fait mon bonheur et mon désespoir. Je ne puis me passer d'elle, et je n'en ai jamais la possession tranquille. Je suis donc forcé de reconnaître que cette vérité n'est pas moi, qu'elle est essentiellement distincte de moi, infiniment au-dessus de moi. Elle est mon tout, mais ce tout est hors de moi!

Telle est la distinction profonde et invincible du sujet et de l'objet dans la connaissance, et c'est ainsi que notre doctrine les identifie. On a parlé d'une raison impersonnelle en elle-même qui serait en nous,

se connaîtrait en nous, et se manifesterait par tous les esprits individuels. Qu'est-ce que cette théorie, sinon le panthéisme lui-même? Et que peut-il y avoir de commun entre le panthéisme et la doctrine de saint Augustin, de saint Thomas, de Bossuet, c'est-à-dire la doctrine chrétienne elle-même? Ce n'est pas notre raison qui est impersonnelle; c'est la vérité qui éclaire notre raison, et cette vérité est un rayon de l'éternelle raison qui est en nous sans être nous, qui est en nous sans nous appartenir, et que nous rapportons à la source dont elle dérive.

Il est un autre ordre d'objections qui proviennent de théologiens dont on ne saurait assez estimer la science et honorer le caractère. Ces graves écrivains mettent d'abord en avant ce principe que, d'après les divines Écritures comme d'après les saints docteurs, nous connaissons Dieu par l'intermédiaire de la création et des créatures : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*, nous dit le grand apôtre. Ils concluent de ces paroles et d'autres semblables que ce n'est pas par une lumière directe que nous connaissons Dieu, ou, du moins, que son existence n'est pas la première vérité dans l'ordre de la connaissance. Ici des distinctions importantes deviennent nécessaires. Il est certain que nous nous élevons à Dieu par le spectacle de la création, par l'étude de nous-mêmes, et que nous remontons ainsi de l'effet à la cause. C'est là un procédé de l'esprit humain qui nous donne des preuves admirables de l'existence et des perfections de Dieu. Mais, dans toutes ces considérations, dans toutes ces preuves si belles et si certaines,

l'idée de Dieu n'est-elle pas supposée? L'idée de Dieu n'est-elle pas antérieure à tous les raisonnements par lesquels je me démontre son existence? J'ai d'abord l'idée de moi-même et celle du monde, l'idée du fini. En même temps que je me conçois moi-même et que je conçois le monde, le fini, je conçois l'infini. Ces deux idées sont primitives, contemporaines, simultanées dans mon esprit. Je ne commence pas par une idée abstraite de l'être qui ne me donnerait qu'un être abstrait. Je ne passe pas du fini à l'infini, ni de l'infini au fini, ce qui serait contradictoire. Avec ces deux idées primitives, je trouve dans mon esprit les autres idées et les principes nécessaires. Toute cette doctrine a été longuement et j'ose dire solidement établie dans la suite de ces leçons, et nous avons vu que les vérités nécessaires ne peuvent provenir ni des sens ni de l'âme; qu'elles sont en Dieu et de Dieu, et que Dieu, présent à l'âme, les lui communique. Il faut arriver à ces conclusions, ou s'arrêter au sensualisme ou au psychologisme, c'est-à-dire à des systèmes contradictoires dans leurs principes et funestes par leurs conséquences. Mais les idées et les principes nécessaires, quoiqu'ils soient une lumière divine, ne nous donnent pas d'abord la connaissance réfléchie de l'existence et des perfections de Dieu. C'est par une série de raisonnements que nous y arrivons. Ainsi, par exemple, j'ai une certaine vue de la vérité nécessaire, absolue, éternelle, immuable, et je vois, en même temps, que cette vérité doit être rapportée à une substance et à une intelligence nécessaire, absolue, éternelle, à qui elle appartient, qui me la manifeste. Donc cette

substance, cette intelligence existent, donc Dieu est. D'une certaine vue de Dieu, impliquée dans celle de la vérité nécessaire, je conclus son existence; comme de la vue du monde, l'existence du monde; comme du sentiment de moi-même, mon existence personnelle. Il y a donc un degré qui nous conduit de la présence de Dieu à son existence. L'existence de Dieu n'est donc pas la première vérité connue par nous. Entre notre raison et l'affirmation de l'existence de Dieu, il y a un intermédiaire, et cet intermédiaire est à la fois la vérité divine, l'âme qu'elle éclaire, le monde où elle se réfléchit. La doctrine de la présence de Dieu dans la raison n'affaiblit donc aucune des preuves de son existence, ne porte aucun trouble dans la méthode ordinaire de la démontrer. Elle explique, au contraire, et justifie pleinement cette méthode. Il est toujours vrai de dire que nous connaissons Dieu et que nous nous élevons à lui par le spectacle du monde et l'étude de l'âme; l'Écriture sainte, saint Paul et saint Thomas ont toujours raison.

Enfin il se présente une dernière objection théologique plus grave en apparence que les précédentes, et qui doit, en dernier lieu, appeler notre attention. C'est un principe de foi que, dans cette vie, et par nos facultés naturelles, nous ne voyons pas, nous ne pouvons pas voir l'essence divine; que la vue de cette essence est disproportionnée à toutes nos forces, à tous nos mérites, qu'elle est l'objet essentiel de la grâce surnaturelle, et qu'elle est réservée, dans sa perfection, à la vie future, comme la récompense de la foi et de la charité. Cette haute doctrine est clairement

enseignée dans les textes suivants des livres saints : *Deum nemo vidit unquam... Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem... Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum... Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* La possibilité et la gratuité de cette vision de l'essence divine est un point doctrinal attesté et conservé par une tradition unanime, et établi par saint Thomas, dans la douzième question de la première partie de la *Somme*, avec la supériorité et la puissance de sa raison.

D'un autre côté, il n'est pas moins certain, par l'Écriture et la tradition, que la vérité divine, le Verbe divin lui-même, est le véritable maître qui enseigne nos âmes. Il est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, nous dit saint Jean : *Lux quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Avant saint Jean, le Psalmiste avait dit que Dieu a mis sur nos âmes une impression de sa lumière : *Signasti super nos lumen vultûs tui.* Cette seconde vérité a été établie par nous dans toute la suite de cet enseignement; nous n'avons eu d'autre but que de la prouver par la conscience et la raison, et de montrer qu'elle est la vraie tradition philosophique. Il s'agit de concilier deux vérités qui, au premier aspect, pourraient paraître contradictoires. Mais cette contradiction n'existe pas. La vue directe et immédiate de la vérité divine et de Dieu lui-même dans cette vérité n'est pas, ne peut être la vue de l'essence divine, parce que la vue de l'essence divine consiste à voir Dieu *face à face,* et *comme il est en lui-même.* Or la vue naturelle

de la vérité divine est essentiellement distincte de cette perfection, de cette sublimité.

En effet, la vue face à face est non-seulement une vue directe, mais encore sans ombres, sans nuages, parfaite. Or, la vue naturelle ne nous découvre que quelques essences et quelques lois, et encore ne les apercevons-nous que très-imparfaitement et très-difficilement.

Mais on pourrait dire alors que la vision surnaturelle et béatifique ne diffère de la vue naturelle de la vérité divine que par un plus haut degré de perfection ; que dès lors il n'y a pas de différence essentielle entre ces deux modes de participation, ni, par conséquent, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Cette objection paraîtrait redoutable, si la vision surnaturelle n'était que la participation à la vérité divine représentative des créatures. Mais elle est quelque chose de plus encore; elle est la vue de Dieu tel qu'il est en lui-même, *sicuti est ; cognoscam sicut et cognitus sum*. Une haute théologie distingue, en effet, dans la Divinité deux aspects différents : Dieu en lui-même, n'ayant des relations qu'avec lui-même, c'est-à-dire Dieu dans sa simplicité et sa Trinité, sa vie interne; et Dieu dans ses relations avec la création, Dieu archétype de la création, c'est-à-dire portant dans son intelligence les idées et les lois des créations possibles et réelles. La vérité divine qui nous éclaire ici-bas nous manifeste quelques-unes de ces idées, quelques-unes de ces lois. Nous savons que les unes et les autres sont des images de l'essence divine. Mais, dans ces idées et ces lois, nous reconnaissons plutôt l'es-

sence des créatures que l'essence divine elle-même. Nous n'apercevons nullement cette essence, parce que nous ne voyons pas le rapport de la multiplicité infinie à l'unité infinie. La vue de l'essence infinie nous montrerait, au contraire, comment la multiplicité infinie d'idées et de lois qui sont dans la pensée divine, en tant qu'elle conçoit les créations, ne forme qu'une seule et même idée parfaitement simple, et procède d'un seul acte toujours immanent. Nous verrions, autant qu'il est donné à la créature de le voir, comment cette multiplicité se résout dans la plus parfaite unité. Or, quand nous nous élevons aux plus hautes pensées, nous concevons bien que Dieu voit en lui, dans sa simplicité parfaite, une infinité de degrés d'être, qui tous sont une image, une représentation de son essence; nous concevons bien qu'il voit hors de lui, dans les créations possibles ou réelles, les relations et les limites qu'implique cette multitude infinie de copies de l'essence pure et inaltérable; nous concevons enfin que cette multiplicité n'introduit aucune division, aucune composition, aucune borne dans l'infinie simplicité; notre raison conçoit la nécessité rigoureuse de cette perfection infinie, mais sans pouvoir se l'expliquer et la comprendre.

Ce ne serait pas seulement le mystère des rapports de Dieu avec la création que la vue de l'essence divine nous dévoilerait en partie; elle nous ferait pénétrer dans celui de la vie divine elle-même, autant que cela est donné à la créature. Et nous verrions comment la substance divine est commune à trois Personnes infi-

nies et égales, qui ne forment qu'une seule et même Divinité.

Telle serait la vue de l'essence divine, et il est facile de reconnaître la radicale, l'essentielle différence, l'incalculable distance qui la sépare de cette vue naturelle de la vérité divine que nous avons admise avec les plus grands théologiens et les plus grands philosophes.

En mettant dans tout son jour, autant qu'il a été possible à notre faiblesse, cette grande vérité de la présence de Dieu à notre raison, nous avons atteint le sommet le plus élevé de la philosophie humaine. Arrivés à cette hauteur, nous trouvons le soleil de la foi qui vient mêler ses rayons à ceux de la raison. C'est la révélation surnaturelle seule, dont nous établirons bientôt la nécessité et plus tard l'existence, qui nous découvre ce nouveau degré, ce nouveau monde, où l'essence divine elle-même devient l'objet de la connaissance et de la contemplation de l'esprit épuré et sanctifié. L'âme, éclairée par la foi et renouvelée par le véritable amour, entrevoit déjà, dès cette vie, dans l'essence divine, l'abîme sans fond et sans rives de la puissance, de la lumière, de la vérité, de la beauté, de la félicité, le Bien suprême auquel elle aspire. Au sortir de l'épreuve de la vie terrestre, l'âme sainte, unie à l'essence infinie, connaîtra les mystères de la création dans leurs raisons, dans leurs causes éternelles, immuables; et étanchera à la source même de la lumière et de la vérité la soif infinie de science qui la dévore. Mais cette vision magnifique, qui lui montrera les merveilles infi-

nies de la création, ne lui présenterait cependant qu'un aspect, une face de l'objet de son aspiration. Elle aura droit à une union plus parfaite. Dieu tel qu'il est en lui-même, dans sa vie ineffable, dans les relations des Personnes divines, dans ces prodigieux mystères d'Être, d'Intelligence et d'Amour, qui sont la vie infinie elle-même, se dévoilera à l'âme ravie. Et l'âme, dilatant ses puissances en proportion, autant qu'il est possible, de la grandeur et de la beauté qui l'attireront, entrera en participation des attributs, des perfections, de la vie, de la félicité de Dieu lui-même.

Tels sont les horizons sublimes que la foi nous découvre au delà de la sphère accessible à notre raison naturelle. Mais quelle merveilleuse suite, quelle ravissante harmonie entre toutes ces choses ! La foi nous enseigne et nous promet cette vision de l'essence divine, qui peut seule satisfaire les aspirations que le christianisme a déposées dans nos âmes, et répondre à l'élan infini que Dieu leur imprime vers le Vrai, le le Beau, le Bien, qui sont lui-même.

TREIZIÈME LEÇON.

LA PAROLE.

Nécessité de traiter la question de la parole. — Exposé des principaux systèmes sur sa nature et son origine. — Platon, saint Augustin, saint Thomas-d'Aquin, Bossuet, Condillac, J.-J. Rousseau, Joseph de Maistre, M. de Bonald. — Deux doctrines différentes sur la nature et l'origine de la parole dans l'auteur des *Recherches philosophiques*.

Jusqu'ici, nous avons étudié la raison dans sa nature propre, dans ses lois essentielles. Mais il est un de ses aspects que nous avons laissé dans l'ombre ; je veux parler de sa manifestation extérieure, de sa forme sensible, du corps qu'elle revêt pour se communiquer aux hommes. Dans ce corps de la pensée, vous reconnaissez la parole. Ici s'ouvrent des horizons nouveaux, et naissent des questions d'un immense intérêt. Quelle est la nature et l'origine de la parole, quels sont ses rapports avec la pensée ? Transmise par la société à l'individu, fruit de l'éducation, la parole établit un lien nécessaire entre l'individu et la société. Quelle est la nature de ce lien ? La famille, la société, la tradition, l'autorité humaine ont-elles une part dans la formation et le développement de la raison de

l'homme? Mettent-elles dans la raison quelque chose du leur? Ont-elles quelques droits à revendiquer sur elle? La solution de ces graves questions va nous faire pénétrer plus avant dans notre nature intelligente, et lorsque nous aurons obtenu ces solutions, il nous sera facile de compléter la théorie de la connaissance.

Fidèle à la méthode que nous avons suivie jusqu'ici, nous esquisserons d'abord l'histoire des doctrines qui ont voulu expliquer les rapports de la pensée et de la parole; nous discuterons ensuite ceux de ces systèmes qui nous paraissent faux et dangereux. Enfin nous proposerons notre opinion sur la nature et l'origine de la parole.

Cette question a pris dans les temps modernes une extension considérable. Mais elle a des antécédents qu'il est très-important de connaître, et que nous allons passer rapidement en revue.

Platon, car c'est toujours par lui qu'il faut commencer l'étude des choses de l'esprit, a consacré tout un dialogue, le *Cratyle*, à la recherche des rapports des mots aves les idées. Il dit des choses très-subtiles, très-ingénieuses, quelquefois très-profondes, mais qui sont en dehors de notre sujet. Il s'en rapproche quand il enseigne que les mots nous servent à connaître la nature des choses, à la condition qu'ils soient *bien faits*, c'est-à-dire qu'ils soient l'image fidèle des choses et qu'ils expriment leur essence. Cherchant l'origine des noms, il remarque combien il est difficile d'arriver à la puissance qui a pu les instituer, puisque, dit-il, il n'est possible d'apprendre les choses que par le moyen des noms. S'ils sont nécessaires à la

science, si la science n'a pu se former sans eux, ils lui ont préexisté. Mais alors d'où venaient-ils? Voici la réponse de Platon : « Je crois que la meilleure manière de répondre, c'est de dire qu'une puissance supérieure à celle de l'homme a donné les premiers noms aux choses, de manière qu'ils sont nécessairement justes. » Mais, cette parfaite justesse ne se retrouvant pas dans nos langues, le philosophe renvoie ses disciples à l'étude directe des choses et de la vérité. Ailleurs, dans le *Théétète*, il définit la pensée, *le discours que l'esprit se tient à lui-même*. Ces témoignages suffisent pour nous autoriser à conclure que Platon a entrevu toute la profondeur et toutes les difficultés du problème des rapports de la pensée avec la parole.

Ce problème, que Platon pose sans le résoudre, n'a pas échappé à saint Augustin. Il a consacré un livre, *de Magistro*, à rechercher la valeur, la fonction du langage, le rôle de l'enseignement humain, et son but est de prouver que la science des choses s'acquiert, non par la parole que l'homme fait résonner au dehors, mais par l'éternelle vérité que Dieu fait briller au dedans. C'est le titre même de l'ouvrage. Le saint docteur considère l'intelligence en deux états différents, sans ou avec l'usage des signes qui servent à la manifestation et à la communication des pensées. Il affirme de la manière la plus formelle qu'il y a une foule de choses qui peuvent être enseignées sans le secours des signes. « Vous voyez que nous arrivons à établir qu'il y a des choses qui s'apprennent sans le secours des signes. Voyez ce

soleil, cette lumière qui baigne et submerge tous les corps, la lune et tous les astres, l'étendue de la terre et l'immensité des mers, avec leurs productions innombrables; Dieu et la nature ne nous montrent-ils pas toutes ces choses par elles-mêmes[1] ? » L'opinion que le saint docteur émet ici, nous paraît équivaloir à la théorie de la perception immédiate du monde extérieur, théorie que nous avons établie et justifiée dans une précédente leçon. Cette perception du monde sensible, cette connaissance qui s'acquiert à l'occasion des sensations serait bien vague, bien fugitive, bien stérile, si nous n'avions pas le pouvoir de donner un nom à chaque objet de la nature. Ce nom a la propriété de rappeler à notre souvenir l'image de l'objet perçu par nos sens ; il en est pour nous le signe, la représentation.

Mais nous ne pensons pas seulement aux objets physiques ; et les images de ce monde extérieur, quelque beau, quelque grand qu'il soit, n'occupent pas seules la capacité de notre âme. Il y a le monde suprà-sensible, le monde de la vérité intelligible qui se révèle à notre raison ; et, dans ce monde aussi, chaque objet a son nom, chaque rapport entre les existences a son expression. De là le langage humain, écho fidèle de l'âme humaine qui nous dévoile tout ce qui est en elle ; et comme l'âme humaine est le miroir des choses, le langage, expression de l'âme, est aussi la représentation des choses. Ce langage et les mots dont il se compose servent au commerce des esprits. La

[1] *De Magistro*, cap. x.

parole préside à l'éducation des enfants, à l'instruction des hommes, et toutes les connaissances humaines se transmettent par cet intermédiaire.

La vraie question est de savoir quelle est la valeur de cet intermédiaire en lui-même. Sur ce point, la pensée de saint Augustin est aussi claire et aussi explicite qu'on puisse le désirer. Pesons ces paroles : « Nous n'apprenons rien par ce genre de signes qu'on appelle mots. Car c'est la connaissance de la chose signifiée qui nous fait connaître la valeur du mot, ou le sens renfermé dans le son, plutôt que le signe ne nous fait connaître la chose [1]... Toute la valeur que je puis reconnaître aux mots, c'est tout au plus de nous avertir de chercher les choses, et non pas de nous les montrer pour nous les faire connaître. Celui qui m'apprend quelque chose, c'est celui qui présente à ma vue, ou à quelque autre de mes sens, ou à mon esprit lui-même, l'objet que je désire connaître. Donc les mots ne nous font connaître que les mots ; je dis trop encore, ne nous font connaître qu'un bruit et qu'un son. Car ce qui n'est pas un signe ne peut être un mot. Donc, lorsque j'entends un mot, je ne sais pas même que c'est un mot jusqu'à ce que je sache ce qu'il signifie. C'est donc la connaissance des choses qui opère la connaissance des mots ; et l'audition des mots ne nous donne pas même la connaissance des mots... Et pour toutes les choses que nous comprenons, nous consultons, non celui qui parle et le bruit extérieur de sa pa-

[1] *De Magistro*, cap. x.

role, mais la vérité qui est présente à l'esprit dans l'intérieur, quoique ce soit peut-être la parole qui nous avertisse de consulter. Or celui que nous consultons, celui-là instruit; c'est le Christ, qui, selon l'apôtre, réside dans l'homme intérieur; c'est la vertu immuable de Dieu et la sagesse éternelle. Toute âme raisonnable la consulte[1]. »

D'après cette haute philosophie du langage, à quoi se réduit le rôle du maître qui instruit un disciple? à quoi se réduit le rôle de l'enseignement purement humain? « Quand le maître a expliqué par la parole toutes les sciences qu'il fait profession d'enseigner, et même celle de la vertu et de la sagesse, ceux qu'on appelle ses élèves examinent en eux-mêmes si ce qu'il a dit est vrai, en consultant cette vérité intérieure, selon qu'ils en sont capables. C'est alors qu'ils apprennent; et lorsqu'ils ont découvert à l'intérieur que ce qu'il leur a dit est vrai, ils l'approuvent, sans prendre garde qu'ils approuvent moins un maître qu'un disciple de la vérité, si toutefois il connaît lui-même ce qu'il a dit. Ce qui trompe les hommes et les porte à donner le nom de maîtres à ceux qui ne le sont pas, c'est que, le plus souvent, entre l'instant où quelqu'un parle et celui où l'on comprend ce qu'il dit, il n'y a point d'intervalle, et parce que, immédiatement après l'avertissement de la parole, on apprend intérieurement, on s'imagine être enseigné extérieurement par celui qui ne fait qu'avertir[2]. »

[1] *De Magistro*, cap. XI.
[2] *De Magistro*, cap. XIV.

En résumé, saint Augustin est bien loin de nier l'utilité, la nécessité, les merveilles de la parole; mais il ne peut lui attribuer la vertu, l'efficacité d'éclairer l'âme par elle-même. Il ne peut admettre que la parole précède l'idée et l'engendre dans l'esprit. La parole n'est qu'une occasion, une condition de la manifestation des idées et des principes, vraie lumière de l'âme que Dieu seul lui communique. L'enseignement humain ne peut avoir d'autre valeur que celle de la parole elle-même.

A l'exemple de saint Augustin, saint Thomas s'est posé la question de la nature de l'enseignement humain. Il s'est aussi demandé si l'homme pouvait véritablement être le maître de l'homme, et malgré de notables différences dans leur philosophie de l'esprit humain, le saint docteur établit des principes identiques à ceux de saint Augustin. Voici comment il explique l'acquisition de la science : « Il faut admettre, comme préexistant en nous, les germes, pour ainsi dire, de toutes les sciences; ces germes sont les notions premières que l'intelligence se forme immédiatement par les images qu'elle tire des choses sensibles, et ces notions sont complexes comme les axiomes ou incomplexes comme la notion de l'Être, de l'unité et autres semblables, que l'intelligence acquiert immédiatement. Or, ces principes universels sont comme autant de germes d'où sortent toutes les autres notions. L'esprit donc, partant de ces conceptions générales, en déduit des vérités particulières, qu'il ne connaissait pour ainsi dire qu'en général, et obtient une connaissance actuelle qu'il possédait seulement comme

possible, par la faculté qu'il avait de l'acquérir. C'est alors qu'il apprend... Celui qui en instruit un autre le mène à la découverte de l'inconnu, absolument de la même manière qu'il procède lui-même pour connaître une vérité nouvelle. Or la marche que tient la raison pour arriver à la découverte d'une vérité inconnue, est de partir de principes généraux connus par eux-mêmes, d'en faire l'application à un point spécial, de procéder ainsi à une conclusion particulière, et de celle-ci à une autre qui la suit. C'est aussi de cette manière, et suivant ce procédé, qu'un homme peut en instruire un autre; il expose à son élève, par des signes, cette marche naturelle de la raison qu'il a tenue lui-même; et, par ce moyen, la raison naturelle de l'élève, en suivant la ligne qu'on lui montre comme une règle assurée, arrive à la connaissance de la vérité inconnue... Cette action de la raison naturelle dans l'élève n'empêchera pas de dire que le maître produit la science en lui. Or, c'est ce qu'on appelle instruire; et on dit tous les jours qu'un homme en instruit un autre et qu'il est son maître. Mais si le maître enseigne à son élève une proposition qui ne soit pas renfermée dans les principes connus par eux-mêmes, ou si l'élève ne voit pas qu'elle y soit renfermée, la science ne se fera pas en lui. Tout au plus pourra-t-il y avoir opinion ou croyance; et cet effet lui-même sera dû à la vertu des principes naturels. Car c'est à la lumière de ces principes connus par eux-mêmes, que l'élève aperçoit et juge que tout ce qui découle nécessairement de ces principes doit être tenu pour certain; que tout ce qui leur est opposé doit être

absolument nié. Quant à cette lumière de la raison qui nous fait connaître ces principes naturels, elle nous est donnée de Dieu même, comme une image de la vérité increée qui se réfléchit en nous. Par conséquent, puisque aucun enseignement humain ne peut avoir d'effet qu'en vertu de cette lumière, il est évident que c'est Dieu seul qui enseigne intérieurement, qui est le maître principal... Néanmoins, on dit avec vérité que l'homme instruit, dans le sens que nous venons d'expliquer[1]. »

Tout ce que saint Thomas dit de l'enseignement des maîtres doit se dire aussi de la parole et du langage, qui est le moyen principal, le grand instrument de l'enseignement. Ainsi, d'après le saint docteur, l'enseignement et le langage supposent toujours, dans l'âme humaine, des principes antérieurs, connus par eux-mêmes, qui sont l'élément essentiel de toutes nos connaissances, de toutes nos sciences, le fondement de la certitude, la règle de nos jugements; et ces principes nous sont donnés par la lumière divine.

Avant et après saint Thomas, nous trouvons, au moyen âge, une école fameuse, qui, infidèle aux bonnes traditions philosophiques, attribuait aux mots une valeur illusoire en réduisant les idées générales à n'être que des mots. Fortement empreint de sensualisme, le nominalisme devait aboutir au matérialisme. Mais notre but n'est pas de faire l'histoire de cette école. Nous passons, sans autre transition, au cartésianisme, à cette grande école beaucoup plus occupée

[1] *De Magistro*, art. 1.

des choses et des idées que des mots, et cependant à laquelle nous devons une admirable théorie du langage. C'est dans la *Logique* de Bossuet que nous la trouvons, et il est important de la transcrire pour montrer qu'elle est en harmonie parfaite avec les doctrines de saint Thomas et de saint Augustin :

« Il faut observer la liaison des idées avec les termes. Il n'y a rien de plus différent que ces choses, et leurs différences sont faciles à remarquer. L'idée est ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu. Le terme est la parole qui signifie cette idée. L'idée représente immédiatement les objets. Les termes ne signifient que médiatement et en tant qu'ils rappellent les idées. L'idée précède le terme qui est inventé pour la signifier ; nous parlons pour exprimer nos pensées. L'idée est ce par quoi nous nous disons les choses à nous-mêmes ; le terme est ce par quoi nous l'exprimons aux autres. L'idée est naturelle et elle est la même dans tous les hommes. Les termes sont artificiels, c'est-à-dire inventés par art, et chaque langue a les siens. Ainsi l'idée représente naturellement son objet, et le terme seulement par institution, c'est-à-dire parce que les hommes en sont convenus : par exemple, ces mots *triangle, cheval,* n'ont aucune conformité naturelle avec ce qu'ils signifient ; et si les hommes avaient voulu, ils auraient pu rappeler à l'esprit toute autre idée. Mais encore que ces deux choses soient si distinctes, elles sont devenues comme inséparables, parce que, par l'habitude que nous avons prise, dès notre enfance, d'expliquer aux autres ce que nous pensons, il arrive que nos idées

sont toujours unies aux termes qui les expriment ; et aussi que les termes nous rappellent naturellement nos idées : par exemple, si j'entends bien ce mot de *triangle*, je ne le prononce point sans que l'idée qui y répond me revienne ; et aussi je ne pense point au triangle même, que le nom ne me revienne à l'esprit. Ainsi, soit que nous parlions aux autres, soit que nous parlions à nous-mêmes, nous nous servons toujours de nos mots et de notre langue ordinaires.

Absolument, pourtant, l'idée peut être séparée du terme et le terme de l'idée. Car il faut avoir entendu les choses avant que de les nommer ; le terme aussi, s'il n'est entendu, ne nous rappelle aucune idée. Quelquefois nous n'avons pas le terme présent, que la chose nous est présente ; et quelquefois nous avons le terme présent sans nous souvenir de la signification. Les enfants conçoivent beaucoup de choses qu'ils ne savent pas nommer, et ils retiennent beaucoup de mots dont ils n'apprennent le sens que par l'usage. Mais depuis que, par l'habitude, les deux choses sont unies, on ne les considère plus que comme un seul tout dans le discours. L'idée est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps... Nous tirons un grand secours de l'union des idées avec les termes, parce qu'une idée attachée à un terme fixe n'échappe pas si aisément à notre esprit. Aussi le terme joint à l'idée nous aide à être attentifs. Par exemple, la seule idée intellectuelle du triangle ou du cercle est fort subtile en elle-même, et échappe facilement par les moindres distractions ; mais, quand elle est revêtue de son terme propre, comme d'une espèce de corps, elle

est plus fixe et on la tient mieux. Mais il faut pour cela être attentif, c'est-à-dire ne pas faire comme ceux qui n'écoutent que le son tout seul de la parole, au lieu de considérer l'endroit de notre esprit où la parole doit frapper, c'est-à-dire l'idée qu'elle doit réveiller en nous[1]. »

Bossuet ne traite pas explicitement la question de l'origine de la parole, mais est-il possible d'en mieux exposer la nature? Qui a mieux connu que lui la distinction profonde des idées et des mots, la préexistence des idées aux mots, et, en même temps, par l'effet de notre double nature, l'union nécessaire des idées et des mots, et tous les avantages qui sont attachés à cette union?

L'école sensualiste moderne devait nécessairement attribuer aux mots, comme à la sensation, une puissance exagérée. Elle renouvela le nominalisme, et ne voulut voir aussi que des mots dans les idées générales. Permettons ici à Condillac de prendre la parole:

« Qu'est-ce, au fond, que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit? Ce n'est qu'un nom, ou, si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale pour devenir individuelle... Les idées abstraites ne sont que des dénominations... Cette observation confirme ce que nous avons déjà démontré, combien les mots nous sont nécessaires; car, si nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions point d'idées abstraites; si nous n'avions pas d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres

[1] *Logique*, chap. III.

ni espèces, et si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal que parce que notre langue est bien ou mal faite[1]. »

Nous avons trop insisté, dans nos études antérieures, sur la nature des idées générales, pour nous arrêter ici à réfuter les tristes doctrines de Condillac. Cet écrivain et tous les sensualistes n'ont jamais compris que, dans la perception du type universel et immuable des choses individuelles et passagères, il y a un objet intelligible entièrement différent de l'être individuel qui est l'occasion de cette conception, et que le mot, quelque utile et nécessaire qu'il soit, suppose toujours, dans l'esprit, l'idée de l'objet, seule capable de donner un sens au mot.

L'école sensualiste, en mettant l'esprit dans la dépendance absolue du langage, n'a voulu voir cependant dans le langage qu'une invention purement humaine; et elle en a expliqué l'origine avec autant de bonheur que celle des idées elles-mêmes. Nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter au roman de Condillac. J.-J. Rousseau reconnut qu'il y avait dans ce problème plus de difficultés que Condillac n'en soupçonnait :

« Quant à moi, effrayé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par

[1] *Logique*, IIe partie, chap. v.

des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème : lequel a été le plus nécessaire de la société liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société [1]. »

Le problème de la nature et de l'origine du langage, légué par Rousseau à qui voudra le discuter et le résoudre, a été repris par deux illustres philosophes de nos jours : MM. de Maistre et de Bonald. Le premier établit d'abord le rapport de la pensée avec la parole. La pensée, dit-il, préexiste nécessairement aux mots qui ne sont que les signes physiques de la pensée ; et nul signe ne peut exister que l'idée ne soit préexistante. Mais la pensée elle-même n'existe pas sans se manifester par les signes, par les mots, l'intelligence ne pouvant penser sans savoir qu'elle pense, ni savoir qu'elle pense sans parler, puisqu'il faut qu'elle dise : *Je sais*. La pensée et la parole ne sont donc que deux magnifiques synonymes ; et Platon a eu parfaitement raison lorsqu'il a défini la pensée *le discours que l'esprit se tient à lui-même* [2]. D'après cette coexistence nécessaire de la pensée et de la parole, Joseph de Maistre pose en principe que la question de l'origine de la parole est la même que celle de l'origine des idées. Il rejette avec dédain l'origine sensible des idées, et, après avoir hésité un moment entre la vision en Dieu et les idées innées, il se prononce pour cette dernière explication. « Il n'y a point d'idée, dit-il, qui ne

[1] *Discours sur l'inégalité des conditions.*

[2] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. I, deuxième entretien.

soit innée, ou étrangère aux sens, par l'universalité dont elle tient sa forme, et par l'acte intellectuel qui la pense[1]. » Si les idées sont innées, et que la question de l'origine de la parole soit la même que celle de l'origine des idées, il faudrait donc dire que la parole est innée à l'homme. Cette conséquence paraît d'abord assez étrange, puisque l'expérience nous apprend que la connaissance des langues est acquise, et que l'homme, dans l'état actuel, ne parle que lorsqu'il a entendu parler. Mais les idées innées de Joseph de Maistre me paraissent se réduire, comme celles de Descartes, à des idées naturelles; et il est vrai de dire que la parole, inséparable de la pensée, est aussi naturelle à l'homme que la pensée elle-même. « Les langues ont commencé, mais la parole, jamais, pas même avec l'homme. L'un a nécessairement précédé l'autre, car la parole n'est possible que par le *Verbe*. Toute langue particulière naît, comme l'animal, par voie d'explosion et de développement, sans que l'homme ait jamais passé de l'état d'*aphonie* à l'usage de la parole. Toujours il a parlé, et c'est avec une sublime raison que les Hébreux l'ont appelé *âme parlante*. Lorsqu'une nouvelle langue se forme, elle naît au milieu d'une société qui est en pleine possession du langage; et l'action, ou le principe qui préside à cette formation ne peut inventer arbitrairement aucun mot; il emploie ceux qu'il trouve autour de lui, ou qu'il appelle de plus loin; il s'en nourrit, il les triture, il les digère; il ne les adopte

[1] *Soirées*, sixième entretien.

jamais sans les modifier plus ou moins. Chaque langue a son génie, et ce génie est un, de manière qu'il exclut toute idée de composition, de formation arbitraire et de convention antérieure[1]. »

Je renonce à analyser les observations sagaces, les aperçus ingénieux et profonds de Joseph de Maistre sur la formation des langues, et les lois qui président à leur constitution. Il faut lire, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, ces pages étincelantes d'esprit. J'arrive à la conclusion : « Nulle langue n'a pu être inventée, ni par un homme, qui n'aurait pu se faire obéir, ni par plusieurs, qui n'auraient pu s'entendre. Ce qu'on peut dire de mieux sur la parole, c'est ce qui a été dit de celui qui s'appelle *Parole. Il s'est élancé avant tous les temps du sein de son principe; il est aussi ancien que l'éternité... Qui pourra raconter son origine*[2]*?* »

Il résultait du travail de l'auteur des *Soirées* que la parole a une origine divine; mais il restait beaucoup d'obscurité sur le mode de cette origine. M. de Bonald a voulu porter plus de lumière dans cette importante théorie. Ce philosophe, dans plusieurs passages de ses livres, est aussi formel, aussi décidé sur la préexistence des idées aux mots que Joseph de Maistre, Bossuet, saint Thomas, saint Augustin. « Si l'idée ne précédait pas dans l'esprit l'expression, jamais on ne pourrait nous faire comprendre le sens des mots, et nous n'entendrions pas plus les mots *ordre* et *justice*,

[1] *Soirées*, deuxième entretien.
[2] *Soirées*, deuxième entretien.

que nous n'entendons des mots forgés à plaisir. Donc l'idée existe avant le mot qui la représente. D'un autre côté: l'expression est acquise, puisque nous apprenons à parler, et que nous ne parlons pas sans l'avoir appris; mais cette expression, tout acquise ou adventive qu'elle est, est absolument nécessaire à la représentation, même mentale, de l'idée, et jamais nous ne pourrions nous entretenir avec nous-mêmes de la beauté de l'ordre et de la vertu, si nous n'avions pas dans l'esprit les expressions qui les représentent, ni en entretenir les autres sans leur faire entendre les mêmes expressions. Ainsi l'idée est nécessaire pour que le mot signifie quelque chose et soit proprement une expression, et l'expression est tout aussi nécessaire pour que l'idée soit sensible à l'esprit. Mais l'idée est universelle, donc elle est *native* ou innée; l'expression est locale et différente dans les diverses langues, donc elle est acquise. On ne soutiendra pas sans doute que l'expression toute seule crée l'idée, car alors on pourrait dire, avec quelques philosophes, que l'impression d'un corps sur nos organes crée le corps lui-même. Et d'ailleurs si l'expression toute seule était l'idée, pourquoi des idées partout les mêmes seraient-elles nommées par des expressions si différentes[1]? »

Pour mieux faire comprendre ce rapport nécessaire de l'idée et de son expression, M. de Bonald se sert de plusieurs comparaisons, et, entre autres, de celle qui nous représente l'entendement comme un papier

[1] *Recherches philosophiques*, t. I, chap. VIII.

écrit avec une eau sans couleur, et sur lequel l'écriture ne devient visible que lorsqu'on le frotte avec une autre liqueur. On peut dire que sur ce papier l'écriture est *innée*, puisqu'elle existait avant de paraître, et qu'elle a précédé le moyen employé pour la rendre visible ; on peut dire qu'elle est acquise, puisqu'elle ne se montre qu'au moyen et sous la condition de la liqueur qu'on y ajoute. Ainsi l'intelligence fournit l'idée sans laquelle l'expression ne serait qu'un vain son, et les organes fournissent l'expression sans laquelle l'idée ne serait perceptible ni pour nous, ni pour les autres.

Cette différence entre les idées et les mots est si réelle pour M. de Bonald, qu'il reconnaît, dans l'intelligence, indépendamment du mot propre qui fixe l'idée avec précision, *des aperçus vagues, confus, incomplets de ses propres pensées*. Mais l'idée qui manque d'expression passe, dit-il, à travers l'esprit sans y laisser de traces [1].

M. de Bonald ne se borne pas à enseigner l'antériorité des idées aux mots ; dans quelques passages, il semble reconnaître le vrai caractère des mots, et les présente comme des conditions, des occasions de la manifestation, du développement des idées. « L'âme est entendement ou faculté de concevoir des idées d'objets intellectuels qui ne tombent pas sous les sens, *à l'occasion des mots qu'elle entend*, et qui lui expriment ses idées [2]. »

[1] *Recherches*, t. I, chap. VIII.
[2] *Recherches*, t. I, chap. VII.

A côté de ces doctrines, il est vrai, nous en trouvons d'autres qui ne paraissent pas facilement conciliables avec les premières. Ainsi, quand M. de Bonald nous dit que tous les jours la parole *tire l'esprit de l'homme du néant*, comme, au premier jour, une parole féconde tira l'univers du chaos; quand il se demande *si l'esprit peut exister avant la parole qui lui révèle sa propre pensée*, quand il affirme que *l'esprit, avant d'avoir entendu la parole est vide et nu*, quand enfin il nous représente la parole comme *la véritable lumière de l'esprit*[1], ne semble-t-il pas réduire à rien ces idées innées et préexistantes à la parole, ces germes latents qu'il admet ailleurs d'une manière si explicite? Ne semble-t-il pas voir dans la parole autre chose que la cause occasionnelle des idées? La parole ne prend-elle pas à ses yeux le caractère d'une cause réelle et efficiente? On peut dire sans doute que ces fortes expressions ne sont que des figures oratoires, propres à inculquer vivement la nécessité de la parole. Nous ne voulons pas douter que telle ne fût la pensée de l'illustre philosophe. Il faut cependant reconnaître que rien n'est plus facile que de tirer de ces pages brillantes des doctrines entièrement différentes sur la nature de la parole. Si les idées sont innées ou préexistent réellement à la parole, celle-ci ne peut être qu'une condition et une occasion de leur développement. Au contraire, si l'esprit n'existe pas avant la parole, s'il est vide et nu sans elle, il ne peut être qu'une simple faculté de percevoir les idées dans la

[1] *Recherches*, t. I, chap. II et VIII, *passim*.

parole et par la parole. La parole alors contient les idées, les transmet à l'âme; elle est véritablement productrice, et, en quelque sorte, créatrice des idées. Ces deux hypothèses engendrent des conséquences graves, et aussi opposées entre elles que le sont les doctrines dont elles émanent. Nous le verrons dans la prochaine leçon.

Mais que les idées soient innées ou produites par la parole, elles n'en sont pas moins inséparables de la parole, pour M. de Bonald. Il n'y a pas d'idées sans expression; et cette coexistence nécessaire, cette simultanéité des idées et de la parole a été exprimée par l'illustre philosophe dans un axiome devenu célèbre : « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » C'est sur cette nécessité de la parole mentale pour penser que M. de Bonald s'appuie principalement pour démontrer l'impossibilité de l'invention du langage. Nous ne le suivrons pas dans cette démonstration, où il a réuni à des preuves victorieuses d'autres qui ne sont pas aussi concluantes.

M. de Bonald se trouve amené, par sa démonstration de l'impossibilité de l'invention du langage, à lui attribuer une origine divine. Le philosophe explique cette origine divine par deux hypothèses qu'il dit revenir au même, et qui cependant sont très-différentes. Dans la première, l'homme aurait été créé parlant, c'est-à-dire complet, doué de la pensée et de son expression nécessaire. La parole lui aurait été donnée avec la pensée elle-même, et serait un développement spontané et nécessaire de sa nature, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu. La seconde hypothèse con-

siste à dire que l'homme aurait reçu la parole après avoir été créé. Effet d'un acte en soi distinct de l'acte créateur, ce don, cette communication de la parole, aurait été une véritable révélation, une révélation extérieure et verbale.

Ainsi, de même qu'il existe dans les écrits de M. de Bonald deux doctrines sur la nature de la parole, on peut également y trouver deux explications différentes de son origine. En effet, rien ne diffère plus, et en soi-même ou par les conséquences, que l'hypothèse de l'homme créé parlant, ou celle de la révélation extérieure de la parole.

L'incertitude de la pensée de M. de Bonald, et les interprétations différentes dont sa pensée est susceptible, ont donné naissance à une école qui a suscité d'ardentes controverses encore vivantes. Cette école appellera notre attention dans la prochaine leçon.

Veuillez, en attendant, remarquer que, s'il faut prendre la théorie de M. de Bonald dans un sens absolu, et voir dans la parole et l'enseignement la cause génératrice des idées; s'il faut croire que la parole, au premier jour, a été le fruit d'une révélation extérieure et positive, ces doctrines sont nouvelles et inconnues aux grands maîtres de la philosophie et de la théologie chrétiennes. Nous avons vu Bossuet, saint Thomas, saint Augustin enseigner de la manière la plus positive que les mots et le langage n'étaient qu'une condition des idées, leur instrument, et, en un sens véritable, leur produit. Quant à la révélation extérieure de la parole, ils ne paraissent pas l'avoir connue. Je suis loin de prétendre que l'esprit humain ne puisse

pas faire des découvertes dans l'ordre philosophique, et arriver à des vérités nouvelles, mais, du moins, ces découvertes doivent être soumises à un sérieux examen. C'est ce que nous tâcherons de faire dans la prochaine leçon, dont l'importance n'a pas besoin de se recommander à votre attention.

QUATORZIÈME LEÇON.

LE TRADITIONALISME.

Origine du traditionalisme absolu. — Ses maximes. — Conséquences philosophiques : le principe, le caractère général de la connaissance humaine sont changés, ainsi que la règle de la certitude. — Conséquences théologiques : elles tendent à substituer la révélation à la raison, à confondre la grâce avec la nature, l'ordre surnaturel avec l'ordre naturel. — De cette confusion découle une nouvelle série de conséquences directement contraires à l'enseignement théologique le plus certain. — Ces conséquences extrêmes rendraient la foi impossible et autoriseraient le scepticisme universel. — Polémique contre le traditionalisme absolu. — La nouvelle école est forcée de modifier ses doctrines. — Le traditionalisme modéré. — Son état présent. — Son principe fondamental : la nécessité absolue de la tradition et de la révélation. — Hypothèse de la *révélation naturelle* inconnue à la théologie, et en contradiction avec les faits. — Dernière alternative offerte au traditionalisme modéré. — Son impuissance à l'égard du rationalisme. — Une pareille fin ne pouvait manquer d'arriver à un système qui ne repose que sur des équivoques.

Nous avons vu que la doctrine de M. de Bonald sur la nature et l'origine de la parole pouvait recevoir deux interprétations différentes. Dans la première, les idées préexistent aux mots, elles sont innées; les mots ne sont que la condition de leur apparition, de leur développement. L'origine de la parole doit être cherchée dans l'énergie primitive de notre nature

sortant des mains de Dieu. C'est le seul sens qu'on puisse attacher à l'hypothèse de l'homme créé parlant. D'après la seconde interprétation, l'homme n'apporterait en naissant que des facultés nues et vides. Ces facultés auraient besoin d'être excitées et fécondées par la parole : les mots produiraient les idées dans l'esprit, il les percevrait en eux et par eux. La parole serait véritablement cause efficiente des idées, et, comme la parole est un fait social, toutes les vérités seraient innées dans la société et transmises par elle à l'individu. L'origine et la puissance de cette tradition sociale se rattacheraient à la révélation primitive, à un enseignement divin, qui aurait communiqué au père de la race humaine les idées et toutes les vérités intellectuelles, morales, religieuses, et les lui aurait communiquées d'une manière verbale, extérieure, positive.

Vous pressentez, dans ces deux interprétations, des doctrines très-différentes par leurs principes et leurs conséquences, et nous nous convaincrons qu'il en est véritablement ainsi.

Je n'ai pas prétendu, cependant, qu'il y eût aucune contradiction essentielle dans la pensée intime de l'illustre philosophe dont le nom inspire une vénération générale. Seulement il est impossible de ne pas avouer qu'il s'est souvent exprimé de manière à autoriser ces deux interprétations différentes et même opposées de sa doctrine. Qu'est-il arrivé de cette incertitude de la doctrine et peut-être de la pensée de M. de Bonald ? Ce qui advient nécessairement dans des circonstances analogues ; certaines personnes ont

entendu les doctrines de l'auteur des *Recherches philosophiques* dans le sens le plus absolu, le plus exclusif. Les opinions les plus exagérées plaisent naturellement à certains esprits. Tandis que la sagesse et le bon sens s'imposent des réserves infinies, et, avant de rien exclure, s'efforcent de tout concevoir, de tout concilier, dans les limites du possible, ces esprits, au contraire, croient atteindre la vérité d'un seul bond, par une affirmation absolue, et, outrant l'exagération elle-même, n'aboutissent trop souvent qu'au paradoxe et à l'erreur. Mais une cause plus active, plus puissante et plus honorable aussi a fait la rapide et brillante fortune de la théorie de M. de Bonald, prise dans le sens absolu et exclusif. On a cru voir dans cette doctrine l'arme victorieuse qui devait détruire toutes les erreurs du siècle.

Notre siècle a bu jusqu'à l'enivrement dans la coupe de l'orgueil de la raison. L'esprit humain s'est cru maître absolu de lui-même et de ses destinées, il s'est arrogé un empire souverain sur la société, la religion, la vérité elle-même. Regardant la société comme son ouvrage, et même comme son invention, il s'est attribué le droit et le pouvoir de la défaire et de la refaire à son gré. La religion n'a été pour lui qu'une institution humaine, caduque comme toutes les choses humaines, et qui appelle la main de l'homme pour l'épurer, la corriger, la perfectionner, la mettre en harmonie avec la marche toujours progressive de l'humanité. Cet esprit humain, si fier de sa force, n'a voulu voir aussi dans la vérité elle-même que ses propres pensées et un produit de son intelli-

gence. Sans doute toutes les écoles rationalistes ne sont pas tombées dans des excès aussi déplorables; plusieurs d'entre elles ont mieux connu la nature et les droits de la vérité, les ont exposés avec éloquence et défendus avec zèle. Mais enfin l'empreinte de l'orgueil panthéistique n'en est pas moins restée sur la face de notre siècle.

Une théorie se présente, qui à cette souveraineté absolue de l'esprit humain sur la société, la religion et la vérité, veut opposer des faits certains capables d'écraser cet orgueil insensé. A l'homme qui se dit maître absolu de la société, on veut prouver qu'il n'est rien que par la société, qu'il doit tout à la société, qu'il en dépend de la manière la plus étroite, et que, sans elle, il n'est pas même un animal, puisque, dépouillé de sa propre nature, il est ravalé au-dessous de la brute. A l'homme qui regarde la religion comme une invention humaine, on veut prouver que, non-seulement la religion, mais encore la pensée et la parole, sont le produit d'une révélation verbale et positive, et que cette révélation peut seule les expliquer. Enfin, à l'homme qui s'attribue sur la vérité une puissance absurde et chimérique, on veut prouver que la vérité lui est entièrement extérieure, et qu'il n'a pas en lui-même la règle de ses jugements et de la certitude. Ainsi l'individualisme, le déisme, le rationalisme, ces profondes maladies du siècle, cause de la plupart des désordres et des maux de notre société, se trouveraient sapés par leur base et réduits à la plus honteuse impuissance.

L'entreprise était neuve et hardie. Dans un seul fait,

qu'on disait palpable, évident, on croyait trouver le raffermissement de toutes les croyances, de toutes les vérités nécessaires, l'abolition de toutes les erreurs corruptrices, le triomphe enfin du christianisme et de la civilisation chrétienne. Il y avait donc là une séduction puissante pour de nobles esprits, pour des cœurs généreux profondément dévoués au christianisme et à l'Église. Il était donc naturel que la théorie de M. de Bonald fût prise par beaucoup de personnes dans son sens le plus absolu, le plus exclusif. On affirma, on répéta sur tous les tons que la parole, par un miracle de la toute-puissance de Dieu, était la cause productrice et efficiente des idées; que toutes les vérités étaient innées dans la société; que la parole, les idées, toutes les vérités religieuses et morales, étaient le produit d'une révélation verbale, extérieure, positive; et on déduisit de ces faits toutes leurs conséquences, qui devaient mettre au néant les prétentions de l'esprit du siècle.

Le dualisme des doctrines de M. de Bonald, ses hésitations, ses doutes, n'imposèrent aucune réserve à ses ardents disciples. La profonde sagesse de ce grand homme de bien lui dictait toujours, même au milieu de l'entraînement d'un système qu'il regardait comme la plus féconde des découvertes, des restrictions à ses affirmations qui paraissent les plus absolues. A côté des pages où il assujettit le plus étroitement qu'il est possible l'idée à la parole, où il agrandit sans mesure le rôle et la fonction de la parole, il y a celles qui affirment la préexistence et même jusqu'à un certain point l'indépendance des idées. Quand il parle de l'origine

de la parole, il pose toujours une alternative, et il dit presque toujours la *révélation* ou le *don* de la parole. Cette sagesse fut perdue pour ses disciples; ils se précipitèrent dans la théorie la plus excessive. Il serait facile ici de citer des textes pour justifier ce que j'avance. Mais je m'en abstiendrai, parce que je veux éviter toute polémique personnelle. Et quand donc les égards deviendront-ils un devoir rigoureux, sinon lorsqu'on discute avec les hommes les plus honorables, avec des frères qui aiment, vénèrent et défendent tout ce que nous aimons, vénérons et défendons? Toutefois les intérêts de la vérité nous doivent être sacrés avant tout, et c'est à la lumière de cette vérité que nous devons examiner, en elle-même et dans ses conséquences, la théorie absolue dont nous avons posé l'idée fondamentale. Je suis bien loin d'éprouver la moindre répugnance pour l'absolu. L'absolu métaphysique est la véritable lumière et la plus haute science de l'homme. Mais ne plaçons pas l'absolu dans ce qui ne le comporte pas; et quand nous touchons aux faits complexes de la nature et de l'esprit, comme à ceux de la vie et de l'histoire, n'oublions pas que l'absolu est une des sources les plus fécondes d'illusion et d'erreur.

Je rappelle et reproduis les principales maximes de la doctrine que nous allons discuter. Première maxime : La parole, par la permission de Dieu, fait naître les idées dans l'esprit ; elle en est la cause réelle et efficiente. Seconde maxime : La parole elle-même est le produit d'une révélation divine, verbale, extérieure et positive. Quelle est la valeur, quelles sont les con-

séquences de cette doctrine ? Mais un mot, auparavant, sur le caractère de nouveauté que nous avons déjà signalé à la fin de la dernière leçon.

La doctrine qui présente la parole comme la cause productrice des idées est non-seulement inconnue aux plus grands philosophes et aux plus grands docteurs du christianisme, mais encore en opposition directe avec leur enseignement positif ; nous en avons donné des preuves irrécusables. Si Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Descartes, Malebranche, Bossuet, Leibnitz, avaient connu cette facile explication, ils n'auraient pas pris tant de soins et de peines à la recherche de la nature et de l'origine des idées. Les mots ne sont pour eux que l'occasion, les signes ou l'instrument des idées. Nul d'entre ces grands hommes n'a enseigné que la parole, quoiqu'elle soit d'origine divine, ait été le fruit d'une révélation extérieure et positive. Si la nouvelle doctrine est aussi nécessaire et aussi féconde qu'on le dit, il est bien étrange qu'elle ait été méconnue ou formellement repoussée par les beaux et puissants génies qui ont consacré toute la force de leur esprit à la recherche et à la méditation des lois de la pensée.

Cet inconvénient de nouveauté est le moindre de tous ceux qui s'attachent à la doctrine que nous allons examiner. Vous verrez les conséquences qu'elle renferme, et vous jugerez par elles de sa valeur. Parmi ces conséquences il en est de philosophiques et de théologiques. La plupart ont été formellement enseignées par les maîtres et les disciples de l'école traditionaliste ; quelques-unes n'ont pas été aussi

généralement reconnues; il en est enfin qui ont été expressément repoussées. Nous n'imputerons qu'à la seule logique les deux dernières catégories de ces conséquences. Comme cette discussion ne doit avoir rien de personnel, notre examen se bornera à la doctrine seule, indépendamment de la manière dont elle a été conçue et appliquée. Nous lui demanderons compte, par la seule logique, de tout ce qu'elle contient. C'est le moyen le plus sûr et le plus pacifique de juger une doctrine, car souvent toutes les conséquences d'un système, et même quelquefois les plus graves, ne sont pas aperçues par les fondateurs et les partisans de ce même système. Dans ce cas, la conscience publique, si elle condamne les doctrines, absout les hommes, en rendant une entière justice à l'honnêteté et à la pureté de leurs intentions.

Nous commencerons par l'examen des conséquences philosophiques. La première, la plus saillante de toutes, c'est que le principe et le caractère de la connaissance humaine se trouvent changés. Les objets, d'une part, l'activité de l'esprit, de l'autre, avaient été jusqu'ici, pour tous les philosophes sans exception, les principes directs de la connaissance humaine. Les différences entre les divers systèmes de philosophie proviennent de la part plus ou moins grande qu'ils font aux objets divers et à l'activité de l'intelligence. Ainsi il est des philosophes qui ont cherché l'origine de nos connaissances uniquement dans les objets extérieurs et dans les sensations; ce sont les purs sensualistes. Les sensualistes mitigés ont voulu joindre à la sensation, matière essentielle, selon eux,

de la connaissance, l'activité de l'intelligence qui élabore et transforme les données sensibles. D'autres ont ajouté à cette activité spirituelle les retours que l'âme fait sur ses propres opérations, sur ses propres facultés, la contemplation d'elle-même. Ces diverses explications composent les différentes nuances du psychologisme. Enfin il est des philosophes, et ce sont les plus grands et les meilleurs esprits, qui, sans nier la part des sens et de l'âme, sans nier l'objet sensible et l'objet psychologique, ont reconnu dans la raison la présence d'un élément supérieur, d'un objet intelligible et divin, la présence de la vérité divine elle-même. Vous savez avec quel empressement et quelle conviction nous nous sommes rangés du parti de cette grande et noble philosophie, perfectionnée par le christianisme et en harmonie si parfaite avec ses enseignements.

Eh bien! messieurs, dans la nouvelle doctrine, ce ne sont pas Dieu, l'âme, le monde extérieur qui produisent immédiatement la connaissance. Elle ne vient pas des objets sensibles, psychologiques, divins. Les objets, même intelligibles par essence, les idées, la vérité, Dieu, sont, en eux-mêmes, obscurs et ténébreux pour nous. L'âme n'est pas en face des objets; elle n'en reçoit pas l'action et la lumière. L'âme n'est éveillée de sa profonde léthargie, n'est excitée dans sa torpeur, et n'est éclairée dans ses ténèbres que par une opération extérieure. Un son frappe l'oreille, un mot est prononcé, et la lumière intelligible jaillit de ce mot, et tous les objets émergent du sein de leurs ténèbres, et se dévoilent à l'œil de l'âme. Pour

faire admettre cette *magie* du mot, on a recours, il est vrai, à la toute-puissance divine. Cette puissance n'a pas de bornes ; mais c'est en vain qu'on l'invoque pour étayer des faits prétendus qui ont contre eux l'expérience, l'observation, le raisonnement. On dit que la parole engendre l'idée ; tout le système est là ; il croule si ce fait est faux. Eh bien, l'expérience donne à ce prétendu fait le plus formel démenti. La parole n'a de sens pour moi que celui que j'y attache moi-même. Prononcez tant que vous voudrez des mots à mes oreilles ; tant que je ne leur donnerai pas un sens, ils sont pour moi un son, une sensation. Les mots d'une langue étrangère, comme les mots forgés à plaisir, ne me disent rien, absolument rien. Si la parole produit l'idée, avec quoi donc donnerai-je une signification à la parole? Loin que la parole engendre l'idée, c'est l'idée seule qui rend la parole intelligible. Toute la théorie des rapports de la parole avec la pensée est là ; nous le verrons dans la prochaine leçon.

Mais la nouvelle école ne tient aucun compte de ce fait capital qui renverse toutes ses théories. Elle veut expliquer l'intelligence par la magie des mots. Sans doute, elle ne prétend pas rendre raison du *comment* de ce fait, et avoue qu'il y a là un profond mystère. Mais, enfin, elle croit s'être emparée du fait générateur de la pensée, elle croit le tenir. Qu'importent à ces nouveaux philosophes tous les systèmes des idées ou acquises, ou innées, ou participées et vues en Dieu? Ils prennent en pitié toute cette science, tous les grands travaux du génie. Ils se bornent à dire : La pa-

role produit l'idée. Et ils croient avoir résolu le problème de la connaissance humaine!

Cette facile explication, qui n'explique rien, fait prendre en dégoût les recherches approfondies sur la nature et l'origine de la connaissance, et engendre dans l'esprit un secret penchant pour le sensualisme. Rien sans doute n'était plus antipathique au mâle et fort génie qui a écrit les *Recherches philosophiques* et la *Législation primitive* que ce système abject. Et cependant, s'il faut prendre à la lettre les textes où M. de Bonald semble attribuer à la parole l'origine des idées, n'est-on pas conduit à une doctrine qui se rapproche beaucoup du sensualisme? Ce système place l'origine de l'intelligence dans un fait sensible, dans la sensation; mais la parole n'est-elle pas un fait extérieur et sensible? n'est-elle pas une sensation? Ces rapports secrets n'expliqueraient-ils pas les sympathies qui se sont manifestées plus d'une fois, dans l'école traditionaliste, pour le sensualisme? N'a-t-on pas rappelé avec complaisance le célèbre adage: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu?* D'autres philosophes de cette école ne se sont-ils pas efforcés de restaurer le péripatétisme? On le sait, le nominalisme est né du sensualisme. Avec cette prééminence attribuée aux mots et à la parole, n'avons-nous pas été menacés de l'invasion d'un nouveau nominalisme? L'ancien exagérait l'importance et la valeur des mots jusqu'à ne voir que des mots dans les idées générales. Si le nouveau ne fût pas allé jusqu'à nier totalement la valeur objective des idées, du moins il les aurait placées dans une dépendance absolue des mots; et

c'est là une triste condition pour l'intelligence humaine! Certes, je suis loin de nier l'union nécessaire qui existe entre l'idée et l'expression, entre la pensée et la parole. Mais cette union n'est pas cette absolue dépendance qu'implique la doctrine que nous discutons. L'idée précède et engendre le mot, bien loin d'être un produit du mot lui-même; nous le prouverons dans la prochaine leçon; et ainsi, quoique uni à l'organisme, quoique trouvant dans l'organisme son instrument nécessaire, l'esprit conserve sa grandeur, sa puissance. Il en est autrement dans la doctrine absolue du traditionalisme. Le mot, selon ce système, est la lumière de l'esprit, sa substance en quelque sorte, puisque l'esprit n'est rien que par le mot, et que sans le mot il reste dans le néant ou il y retombe. On croira peut-être que je m'arrête ici à des chimères et que je combats des fantômes; cependant il est vrai que ces doctrines ont été explicitement ou implicitement enseignées par des écrivains recommandables.

Poursuivons notre examen. Nous venons de prouver que le traditionalisme absolu change le principe et le caractère général de la connaissance humaine. Il va plus loin encore, et déplace le principe et la règle de la certitude. Si la pensée est un produit de la parole, et si la parole est le don de la société à l'individu, il en résulte nécessairement que toutes nos connaissances spirituelles, toutes nos connaissances philosophiques, morales et religieuses, transmises avec la parole à l'individu par la société, viennent du dehors. L'individu, par conséquent, n'a rien que ce qu'il reçoit.

Il ne possède par lui-même ni lumière, ni idées, ni principes. Il n'y a pas pour lui d'évidence personnelle. Le principe de certitude est analogue au principe de connaissance. Si l'individu ne connaît que par l'enseignement et le témoignagne, la règle de ses jugements devra être placée nécessairement dans un témoignage et fondée sur une autorité extérieure. N'ayant par moi-même aucune lumière, aucune évidence, si je ne veux pas être tout à fait stupide, je dois m'en rapporter entièrement à ce que m'enseignent les autres. Déférer à l'enseignement, au témoignage, voilà toute ma sagesse, voilà pour moi la raison tout entière. Et comme les divers enseignements que je trouve autour de moi sont souvent opposés entre eux et même contradictoires; comme les divers témoignages sont loin d'être d'accord avec eux-mêmes, il faut nécessairement que je renonce à rien croire, à rien connaître, ou que je m'en tienne à la plus haute autorité. La recherche de la vérité se réduira donc pour moi uniquement à la recherche de l'autorité et de la plus haute autorité. Pour échapper à cette conséquence rigoureuse de leur doctrine, les partisans de la théorie absolue n'ont pas le droit de dire que l'homme, une fois en possession de la parole, se trouve dans un rapport direct avec la vérité elle-même, et qu'il juge de toutes choses par la lumière de cette vérité. Recourir à cette explication, ce serait cesser de regarder la parole comme productrice de la lumière intellectuelle des idées et la réduire à n'être qu'une simple condition, une occasion du développement de l'intelligence. On entrerait alors dans la

seconde interprétation des doctrines de M. de Bonald, qui conduit à un système tout contraire à celui que nous discutons. S'il faut s'en tenir au principe que la parole engendre les idées, l'homme évidemment n'est intelligent que par elle et dans elle. Alors, de même que la source de toutes ses connaissances est extérieure, la règle de ses jugements doit l'être aussi, et on doit nécessairement la placer dans le témoignage et l'autorité.

Ici se révèle le lien secret et nécessaire qui rattache le traditionalisme absolu à la doctrine sur la certitude enseignée par M. de Lamennais. Elle en est un complément nécessaire. Il n'y a rien d'arbitraire dans l'apparition et la succession des systèmes. Celui de M. de Bonald appelait celui de M. de Lamennais; et la parenté des deux doctrines a été reconnue et avouée par les deux philosophes. Aussi toutes les objections élevées contre la doctrine d'autorité retombent sur le traditionalisme absolu.

Tout se réduit, ainsi le veut le système, à la recherche de la plus haute autorité. Mais qu'est-ce que la plus haute autorité? A quels signes pourra-t-on la reconnaître? Quels seront ses caractères? Pour les établir, il serait entièrement illogique, dans le système, de recourir à des idées, à des principes que l'individu trouverait en lui-même et qui le conduiraient à la véritable autorité. Puisque tout vient d'elle, il n'y a rien d'antérieur et de supérieur à elle, et elle doit se légitimer et s'imposer par elle-même. L'autorité doit posséder le caractère de l'évidence immédiate, et briller à tous les yeux comme la lumière du soleil.

Où est-elle cette autorité humaine qui se prouve ainsi par elle-même et ne s'appuie que sur elle-même? Voudrait-on la placer dans le sens commun? Mais le sens commun résulte du sens de tout le monde, il n'est que l'expression de ce qui est en tous. Formé des jugements que notre nature nous impose, il part de l'individu, et, loin d'être une autorité extérieure à l'homme, il n'est que celle de l'homme lui-même. Mettra-t-on la plus haute autorité dans le genre humain? Mais comment connaître son témoignage? Faudra-t-il compulser toutes les traditions des peuples et les interpréter? Quel travail immense pour arriver à la certitude des premières et des plus essentielles vérités! Et où trouverons-nous le moyen d'interpréter ces traditions, puisque la lumière est en elles, et non pas en nous, d'après le système? Aurait-on le véritable enseignement du genre humain, sur quel fondement, en définitive, reposerait son autorité? Comment s'assurerait-on que ce témoignage n'est pas trompeur? Je ne vois qu'un fait, un fait qui s'impose sans se justifier. Et, de plus, n'est-il pas vrai que, pour l'immense majorité des hommes, le genre humain se réduit à la famille et à quelques individus? Doivent-ils déférer aveuglément à l'enseignement qu'ils reçoivent de leurs parents et de la société qui les environne? Alors on consacre toutes les erreurs et toutes les folies humaines; l'homme n'a aucun moyen de leur échapper.

Que nous sommes loin des grandes et généreuses doctrines de saint Augustin, de saint Thomas, qui mettent dans la raison de l'homme une lumière di-

vine pour éclairer tous ses jugements, et lui donner le droit de prononcer sur la vérité ou l'erreur de l'enseignement purement humain!

Ainsi, en déplaçant la règle des pensées de l'homme, la nouvelle doctrine rend la certitude rationnelle impossible et justifie toutes les erreurs et tous les préjugés.

Mais, me direz-vous peut-être, vous oubliez que la doctrine que vous discutez fonde l'autorité de la parole, de l'enseignement, de la société, du genre humain, sur celle de Dieu lui-même! N'est-ce pas la révélation primitive qui est la source de ce grand fleuve traditionnel qui répand partout la vie et la fécondité? La parole de Dieu lui-même n'est-elle pas le premier anneau de cette chaîne lumineuse qui soutient toute la vérité et la porte à chaque enfant de la race humaine? Oui, toutes ces choses ont été dites; mais ici le système prend un nouvel aspect et développe de nouvelles conséquences. Les premières appartiennent à l'ordre philosophique; celles qui nous restent à déduire sont de l'ordre théologique et revêtent un caractère particulier de gravité.

D'après le système, une révélation extérieure et positive est l'origine de la parole, de la pensée, de toutes nos connaissances spirituelles, religieuses, morales. Or la révélation extérieure et positive, dans le langage et selon les principes de la théologie, est la révélation surnaturelle. D'après les plus graves théologiens, la révélation est un enseignement divin qui se fait par un moyen essentiellement distinct des facultés humaines, qui aussi, à leur manière, nous font connaître

Dieu et plusieurs vérités divines. La révélation suppose donc l'existence de l'homme et des facultés humaines. Pour être instruit par Dieu, pour entendre et comprendre la parole de Dieu, l'homme doit d'abord exister. La nature humaine précède donc, au moins d'une priorité de raison, la révélation ; et cette nature existe par l'effet de l'acte créateur qui la constitue complète en elle-même. La révélation est donc un enseignement divin ajouté à celui de la raison naturelle de l'homme, un enseignement qui se produit par des moyens extraordinaires, extérieurs et publics quand elle doit être publique. La révélation est donc essentiellement surnaturelle, ou, plus exactement, extra-naturelle dans son mode. La révélation a pour objet des vérités naturelles, ou des vérités surnaturelles; mais, même lorsqu'elle propose ou rétablit les vérités naturelles, elle a principalement une fin surnaturelle, puisque son but ultérieur est d'élever l'homme au-dessus de sa propre nature. Quoiqu'elle ait eu plusieurs époques diverses, cette révélation est essentiellement une : d'abord elle s'adresse à l'homme innocent, au moment même de sa création; ensuite ses enseignements successifs et progressifs ont pour objet la réparation et le perfectionnement de notre nature déchue[1].

[1] Sur la notion de la révélation, pour ne citer que les théologiens les plus modernes, voyez le *Dictionnaire de théologie* de Bergier, art. *révélation;* la *Théologie* du P. Perrone, t. Ier, *De vera religione*, cap. I; la *Théologie dogmatique* de M. le cardinal Gousset, t. Ier, deuxième partie, ch. Ier. Dans la dernière leçon, où nous donnerons une théorie du surnaturel, nous tâcherons de mieux expliquer ce que nous indiquons ici.

Je rappelle ces notions seulement pour faire bien comprendre que la révélation fait partie d'un ordre distinct de l'ordre naturel, d'un ordre ajouté à cet ordre, d'un ordre essentiellement surnaturel, et par conséquent gratuit. La création donne la nature; la grâce est ajoutée à la nature; et la révélation appartient à cet ordre de grâce. Quoique simultanés à l'origine, l'acte créateur et l'acte révélateur sont pour nous nécessairement distincts, et ne doivent pas être confondus. Tels sont les principes que doit respecter tout système philosophique qui ne veut pas heurter de front les doctrines les plus autorisées.

Le traditionalisme absolu remplit-il cette condition? La révélation qu'il invoque et prend pour point de départ est-elle la révélation théologique et surnaturelle? Oui; puisque d'abord il a pris le mot de révélation dans son acception ordinaire, tel qu'il est reçu dans les écoles, et sans distinguer une révélation naturelle de la révélation surnaturelle. Cette distinction a été faite plus tard, et nous verrons bientôt quelle est sa valeur. Le but même que se proposaient les traditionalistes en présentant la révélation comme la source de la parole et des idées, et qui était de ruiner les fondements du déisme et du rationalisme, démontre que, par ce nom de révélation, ils entendaient véritablement la révélation théologique. Nous sommes donc dans la vérité historique en leur attribuant la doctrine qui place dans la révélation surnaturelle l'origine de la raison, et il nous est permis de chercher les conséquences logiques de cette doctrine. D'après ce système, l'homme n'est lui-même, il n'est

en possession de sa nature, il ne parle, il ne pense, il n'a aucune connaissance spirituelle, aucune vérité religieuse et morale, que par l'effet de la révélation extérieure et positive, c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, par l'effet de la révélation surnaturelle. Cette révélation devient donc absolument nécessaire pour constituer la nature de l'homme. Dieu la lui doit, car, en le créant être pensant, il est tenu, s'il veut être d'accord avec lui-même, de lui donner tout ce qui est nécessaire au développement de la pensée. Mais cette nécessité absolue de la révélation surnaturelle est en opposition flagrante avec les principes de la théologie. La gratuité est un des caractères essentiels de la révélation surnaturelle, comme de tous les dons et de tout l'ordre surnaturels. Qu'on le remarque bien : si le traditionalisme absolu avait raison, il s'ensuivrait que l'état de pure nature n'est pas possible, que Dieu n'aurait pu constituer la nature humaine qu'en la plaçant dans le surnaturel, et qu'ainsi la grâce est un élément essentiel de la nature. Or la grâce devenant nécessaire cesse d'être la grâce. On voit donc que ce système tend à confondre, à l'origine des choses, l'ordre surnaturel avec l'ordre naturel, à les absorber l'un dans l'autre, à les identifier l'un avec l'autre. Il efface sans retour un des caractères essentiels qui les distinguent. Je m'abstiens de qualifier cette doctrine ; mais les théologiens savent à quel système elle appartient et comment elle se nomme en théologie.

La vraie constitution de la raison a été méconnue, à l'origine de l'homme, par la théorie absolue que nous

examinons. Elle le sera également dans toute la suite du développement de l'humanité. Toute puissance d'acquisition des vérités naturelles, des vérités fondamentales de l'ordre religieux et moral, sera refusée à la raison, laissée à ses seules conditions. L'homme ne pourra par lui-même s'élever à la connaissance de l'existence de Dieu et des principaux devoirs. Il devra recevoir toutes ces vérités de la tradition, et cette tradition ne sera pas seulement pour l'esprit humain une condition, un moyen d'instruction, elle sera véritablement le principe direct de la lumière intellectuelle. Et comme cette tradition part de la révélation, se rattache à la révélation essentiellement surnaturelle, nous l'avons prouvé, il s'ensuit que l'homme, dans les temps historiques comme au premier jour, ne peut connaître Dieu que par une lumière surnaturelle. Cette nouvelle conséquence, essentiellement liée au principe fondamental du traditionalisme absolu, va directement contre l'enseignement de la théologie d'après lequel nous pouvons arriver par la lumière naturelle de la raison à la connaissance de l'existence de Dieu, de ses principaux attributs, de notre fin et de nos devoirs fondamentaux, contre l'unanimité des théologiens qui tous admettent des vérités naturelles, base de l'ordre religieux et moral, connues, certaines par elles-mêmes, logiquement antérieures à la foi et lui servant de préambule. Nous donnerons, dans une leçon suivante, les preuves de ce que nous ne faisons ici qu'énoncer.

Nous venons de parler de la foi et de toucher à cet ordre. Notre devoir est de dire ici que, dans le sys-

tème du traditionalisme absolu; le divin caractère des vérités de la foi doit être transporté et attribué aux vérités de raison prises en elles-mêmes. On le sait, les vérités de la foi reposent sur le témoignage de Dieu, auteur de la révélation. Mais si les vérités naturelles proviennent uniquement de la révélation divine et surnaturelle, elles doivent de toute nécessité s'appuyer uniquement sur la même autorité. On peut distinguer sans doute ces vérités des vérités surnaturelles par le degré plus ou moins grand de clarté qu'elles possèdent, et même par leur essence. Mais, malgré cette différence, elles ont toutes pour premier fondement et pour origine unique l'autorité de Dieu révélateur, et en ce point elles se confondent. Or, dans la théologie, on a toujours établi une distinction essentielle d'origine entre les vérités naturelles connues, vues en elles-mêmes par la raison, et les vérités de foi acceptées sur le témoignage divin[1]. Pour échapper aux inconvénients de cette opposition aux principes d'une théologie certaine, il serait inutile de recourir à une foi naturelle, car la foi qui joue un si grand rôle dans le système traditionaliste, la foi qui est, selon lui, le principe de toute vie intellectuelle, la foi qui précède et engendre la raison, est nécessairement la foi divine et théologique, puisque son motif suprême réside dans la révélation divine et la parole de Dieu.

Ici s'ouvre une nouvelle série de conséquences non moins dignes d'attention que celles qui précèdent. Remarquons bien que dans le système la parole ré-

[1] Voir la dix-septième leçon.

vélée étant le principe des idées-mères et de toutes les premières connaissances intellectuelles, ce ne sont pas seulement les vérités religieuses et morales qui forment l'objet de la révélation divine surnaturelle, mais généralement toutes les vérités naturelles, tous les premiers principes des sciences. Par conséquent, toutes ces vérités scientifiques deviennent, en un sens, des vérités théologiques. Or les vérités théologiques forment le domaine de l'Église et sont l'objet de son enseignement divin et infaillible. Donc à l'Église appartiennent les vérités scientifiques et les sciences qui ne sont que le développement des axiomes révélés avec la parole. Donc l'Église a mission de définir, par un jugement suprême et infaillible, toutes les questions de l'ordre grammatical, logique, métaphysique, mathématique, etc., comme les vérités dogmatiques et morales. Voilà certes une extension du domaine et de l'autorité divine de l'Église où elle n'a jamais prétendu.

Avec ces principes, il est clair qu'il serait impossible d'établir une distinction entre la philosophie et la théologie, de délimiter leurs domaines respectifs. La philosophie ne serait rien, ou devrait se borner à un simple commentaire de la parole révélée. Simple forme de la théologie, elle serait absorbée dans cette science, comme la raison dans la foi. Et si, passant de l'ordre théorique à l'ordre pratique, on se demandait quel pourrait être l'ordre social, la forme sociale correspondant aux principes exposés, on reconnaîtrait aisément que la théocratie la plus directe, la plus rigoureuse, la plus absolue, serait le seul régime social au-

torisé par la logique. En un mot, l'Église, d'après ce système, ne serait pas seulement l'institution divine qui a pour but la régénération et le perfectionnement divin de notre nature; elle serait cette nature elle-même, et, à ce titre, il faudrait voir en elle le principe naturel et unique du vrai, du juste, du bien, le seul fondement de la certitude, la règle unique de la vie humaine.

Telles sont les premières conséquences de la doctrine qui pose la révélation extérieure et positive, c'est-à-dire surnaturelle, comme la source des idées, de la parole et des connaissances spirituelles. Cette doctrine, à l'origine, fait entrer la grâce dans la nature comme un de ses éléments intégrants; faut-il s'étonner que, dans toute la série des faits de l'homme et des desseins de Dieu, on n'arrive qu'à de perpétuelles confusions?

On appelle le système que nous venons d'analyser *traditionalisme*, parce qu'il fait dépendre la pensée absolument et uniquement de l'enseignement et de la parole, qui constituent la tradition; *révélationalisme*, parce qu'il veut que la révélation extérieure et positive soit la source de la parole et de la pensée; *fidéisme*, parce qu'il met la foi avant la raison, ou plutôt parce qu'il absorbe la raison dans la foi; *supernaturalisme exclusif*, parce qu'il détruit et nie l'ordre naturel, pour ne laisser subsister que l'ordre surnaturel; *extériorisme*, parce que, selon lui, toute idée, tout principe, toute vérité, viennent à l'homme du dehors.

Si les conséquences extrêmes du traditionalisme

absolu sont contraires à plusieurs principes de la foi catholique, on ne doit plus s'étonner de l'opposition qui existe entre ce système et la théologie telle qu'elle est enseignée dans les écoles. Cette science serait tout entière à effacer et à changer, si ce nouveau système était vrai. Jamais, en effet, la théologie n'a attribué l'origine de nos connaissances naturelles exclusivement à une révélation extérieure, positive, surnaturelle. Jamais elle n'a placé le principe de la connaissance et la règle de la certitude dans un fait extérieur à l'homme. L'adhésion aveugle au témoignage, la priorité logique de la foi sur la raison, leur identité et celle de la théologie avec la philosophie, l'extension illimitée de l'enseignement divin de l'Église, toutes ces doctrines lui sont entièrement inconnues. Les principes contraires sont professés par elle et forment tout son esprit et toute sa méthode.

Mais nous n'avons pas épuisé encore toutes les conquences du traditionalisme absolu. Celles que nous avons exposées s'effacent presque devant celles qui nous restent à signaler. Avec ce système, qui oserait se flatter de pouvoir établir d'une manière certaine la divinité du christianisme et de l'Église? Si l'autorité de l'Église est la véritable base de la certitude humaine dans l'ordre des connaissances naturelles, et il faut aller jusque-là pour suivre le système, l'autorité de l'Église ne peut pas être démontrée, puisqu'elle est un premier principe qui doit démontrer tout le reste. Cette autorité doit donc posséder une évidence immédiate et absolue, comme celle des premiers principes. Qui pourrait admettre une pareille idée? Et

quelque certaine que soit l'autorité de l'Église, il est aussi évident que le jour qu'elle suppose de nombreuses vérités qui la précèdent. Mais, s'il n'y a aucun moyen d'établir ces vérités, la foi raisonnable sera impossible. La foi se réduira à un sentiment indéfinissable, à un enthousiasme échauffé, à un fanatisme aveugle ; ou plutôt toute foi périra dans le scepticisme universel, qui sortira nécessairement de cette doctrine, comme sa suprême et dernière conséquence. Oui, l'homme consentira plutôt à ne rien croire qu'à voir sa raison s'abîmer dans une foi aveugle et abrutissante. Quel odieux, de pareilles doctrines, si jamais elles pouvaient être prises au sérieux, si jamais on croyait voir en elles l'enseignement du clergé, ne jetteraient-elles pas sur la théologie, l'Église, la religion elle-même! Quel homme capable de penser et de raisonner pourrait supporter les excès de ce système? Cette négation absolue de la raison et de l'homme lui-même ne pourrait que le révolter et l'armer de mépris et de colère contre une doctrine fatale à la dignité de notre nature.

Rien donc n'est plus dangereux, plus funeste que les systèmes exclusifs et absolus dans ce qui ne les comporte pas. Pour avoir voulu, au fond et en dernier résultat, nier la nature humaine et substituer l'ordre surnaturel à l'ordre naturel, le triste système que nous discutons voit l'un et l'autre s'engloutir dans le même abîme du scepticisme et du néant.

La logique vient de nous donner toutes les conséquences renfermées dans les principes qui servent de fondement au système du traditionalisme absolu, tel

qu'on a cru le trouver dans les écrits de M. de Bonald. Nous avons déjà annoncé que nous n'examinerions pas si toutes ou plusieurs de ces conséquences ont été formellement et explicitement enseignées par tous les écrivains de cette école. Il nous paraît certain que celles qui sont en opposition évidente avec les doctrines les plus autorisées dans la théologie, celles qui heurtent de front les principes de la foi, n'ont jamais été reconnues ni avouées par les hommes honorables et profondément catholiques qui se sont montrés favorables au traditionalisme. Il est donc souverainement juste de n'imputer à personne ces conséquences extrêmes. Il était bon cependant de les mettre au jour, de les signaler, puisque ce n'est que par elles qu'on peut juger de la vraie portée de cette doctrine. Fidèle à la règle que nous nous sommes tracée, nous avons décrit le traditionalisme absolu tel qu'il aurait dû être, et non tel qu'il a été, non tel surtout qu'auraient voulu le faire ses fondateurs et ses plus illustres défenseurs. Mais la logique est une force supérieure à celle de l'homme, même fût-il doué des dons du génie.

Toutes ces conséquences, que l'esprit de système dérobe souvent à l'œil le plus perspicace, et que la droiture même des intentions ne permet pas quelquefois d'apercevoir, ont été parfaitement saisies par les adversaires du traditionalisme. Ils les ont extraites une à une du système, et les lui ont jetées à la face. Non moins éclairés, non moins dévoués, mais plus libres d'esprit que les traditionalistes, ils ont discuté leurs principes, dévoilé les inconvénients et les dan-

gers de leurs doctrines. Alors il s'est produit un double mouvement au sein de l'école traditionaliste. D'abord, et comme nous venons de le remarquer, presque toutes les doctrines contraires à une saine théologie ont été formellement reniées. Personne n'a voulu soutenir ni enseigner ce qui paraît peu conforme aux règles de la foi ou dangereux pour elle. L'unité et l'intégrité catholiques ont encore une fois triomphé. Mais, lorsque les partisans du traditionalisme ont voulu expliquer ce système et le défendre, des variations singulières, des contradictions manifestes et une grande diversité d'opinions sur les principes fondamentaux de l'école sont venus prouver qu'elle est loin de posséder, dans ses doctrines, l'unité et la suite qui sont cependant un des caractères de la vérité. La réserve que la nature de ces leçons nous impose ne nous permet d'entrer encore ici dans aucun détail. Mais, si nous pouvons négliger sans inconvénient grave les phases diverses que le traditionalisme a parcourues, il importe beaucoup de caractériser son état présent.

Parmi les honorables écrivains qui prennent le titre de traditionalistes, les uns semblent vouloir encore se rattacher à la première interprétation des doctrines de M. de Bonald. Ils professent encore qu'une révélation extérieure et positive a été l'origine et la cause de la parole, des idées, des vérités fondamentales de l'ordre religieux et moral, et qu'en elle se trouve la source de la tradition qui répète cette parole et perpétue ces idées, ces vérités. Reconnaissant les inconvénients et les dangers de cette doctrine absolue et

exclusive, d'autres écrivains de la même école se rallient à la seconde interprétation du système de l'illustre auteur des *Recherches philosophiques*. Pour eux, l'homme a été créé parlant. Ceux-là touchent à la vérité, et ils la trouveraient dans sa plénitude, s'ils approfondissaient davantage ce principe, s'ils s'en rendaient mieux compte. Il en est enfin qui abandonnent presque entièrement M. de Bonald et veulent fonder une école nouvelle au sein de l'ancienne. Ces philosophes enseignent que l'âme, par un travail d'abstraction et de généralisation sur la sensation et les données sensibles, a le pouvoir de se former les idées et premiers principes. En ceci, ils renouvellent simplement la théorie péripatéticienne que nous avons discutée. Mais, en reconnaissant à l'homme le pouvoir de se former *ses idées* et *ses principes*, ils lui refusent la possibilité d'arriver, par lui-même, dans son état présent, *aux connaissances*, c'est-à-dire aux vérités fondamentales de l'ordre religieux et moral. Ainsi l'homme a naturellement des idées et des principes, mais il n'a pas naturellement le pouvoir de tirer des principes leurs conséquences nécessaires. Par exemple: Nous avons naturellement l'idée de cause et celle d'effet; et de plus, le principe, il n'y a pas d'effet sans cause. Mais nous n'avons pas naturellement la faculté d'appliquer au monde le principe de causalité, et d'en déduire l'existence de Dieu. Dans l'ordre des *connaissances religieuses et morales*, ces philosophes proclament donc la nécessité absolue d'une révélation, qui, au premier jour, donne la vérité à l'homme, et devienne la source de la tradition destinée à la per-

pétuer. Sans cette révélation et sans cette tradition, l'homme est dans l'impuissance d'arriver d'une manière certaine à la vérité religieuse et morale.

On peut donc dire que la nécessité absolue de la révélation et de la tradition, comme source unique des vérités naturelles de l'ordre religieux et moral, est aujourd'hui le principe reconnu et avoué par tous les traditionalistes. La grande question maintenant est de savoir si cette révélation et cette tradition sont la révélation et la tradition surnaturelles.

D'après les dernières explications, cette révélation et cette tradition seraient purement naturelles. Il a fallu en venir là lorsque la polémique vive des adversaires a placé le traditionalisme dans l'alternative d'une opposition formelle à une doctrine constante en théologie, ou de la modification de ses principes. En effet, on n'avait pas cessé de rappeler que les plus grands théologiens, avec saint Thomas, Bellarmin et le *Catéchisme de Trente*, reconnaissent tous que l'homme n'a pas besoin de la révélation surnaturelle et de la foi pour arriver à la connaissance de l'existence de Dieu et de plusieurs autres vérités de l'ordre religieux et moral. Le concile d'Amiens, en 1853, a sanctionné cette doctrine[1]. Dans cet état de choses, il est évident qu'on ne pouvait plus mettre en avant la nécessité absolue de la révélation et de la tradition surnaturelles, comme moyens nécessaires de la connaissance de l'existence de Dieu et des principales vérités morales. Pour soutenir le système

[1] Voir la dix-septième leçon.

ébranlé, il a donc fallu recourir à une révélation et à une tradition naturelles.

Mais la situation du traditionalisme n'est devenue que plus critique et plus périlleuse. Remarquons bien qu'une tradition naturelle des vérités fondamentales de l'ordre religieux et moral suppose, dans le nouveau système, une révélation naturelle de ces mêmes vérités. Mais qu'est-ce qu'une révélation naturelle? Nous avons déjà prouvé que, d'après les théologiens, la révélation, supposant nécessairement la nature et les facultés humaines, est un moyen d'enseignement divin distinct des facultés naturelles, un enseignement ajouté, extérieur, positif, se manifestant par des voies extraordinaires, ayant un but surnaturel. Nous avons prouvé qu'il n'y a qu'une révélation qui appartient à un ordre essentiellement gratuit et surnaturel. La théologie ne connaît qu'une raison naturelle et une révélation surnaturelle. Une révélation naturelle est une nouveauté. Et sur quel fondement repose-t-elle? On dira que la parole est une révélation, que la parole est révélée. Mais nous avons déjà prouvé que la parole, ne donnant pas les idées, et n'étant en elle-même qu'un son, ne peut pas être une révélation; nous prouverons bientôt qu'elle n'est pas révélée, parce que l'homme a été créé parlant. La révélation naturelle ne repose donc sur rien; et c'est pour introduire une opinion qui n'est pas justifiée, une opinion fausse, que les traditionalistes bouleversent et embrouillent le langage et les notions théologiques, au risque de faire le chaos dans la science et dans la pensée. Sans mettre des limites à la puissance de Dieu,

nous pouvons dire qu'il n'y a de révélation naturelle que la raison elle-même, mais on ne peut l'appeler révélation que d'une manière impropre, et par une sorte d'abus de langage qu'il faut éviter soigneusement aujourd'hui. Or, c'est précisément cette révélation intérieure de la raison que les traditionalistes nient, pour lui substituer une révélation extérieure et positive, qui se réduit à rien. Ou bien, cette révélation est la révélation surnaturelle; et alors toutes les conséquences, tous les inconvénients, tous les dangers du traditionalisme absolu, reviennent, et l'incompatibilité d'un pareil système avec les doctrines certaines de la théologie est palpable. Ou bien, cette révélation est la raison elle-même; et alors le traditionalisme s'avoue vaincu, puisqu'il ne s'est armé que pour déprimer cette raison, qui triomphe de ses vaines attaques. Se mettre en opposition évidente avec la théologie catholique, ou bien ne rien dire de plus ni de moins que leurs adversaires catholiques, telle est l'alternative qui reste aux traditionalistes modérés.

Leur position vis-à-vis du rationalisme devient plus fausse encore. Ils ont cru trouver une nouvelle méthode pour le réduire au silence et l'écraser sous le poids de sa honte; et, s'ils veulent rester catholiques, ils aboutissent à une théorie de la raison que le rationalisme lui-même pourrait avouer. Le rationalisme ne s'effrayera jamais d'une révélation naturelle; il ne sera vaincu que lorsqu'on lui aura prouvé la nécessité et l'existence de la révélation surnaturelle. C'est cette révélation seule qu'il nie; c'est elle qu'il faut lui démontrer; et on n'arrivera jamais à cette démonstra-

tion que par les principes et la méthode des écoles catholiques. Était-ce la peine de faire tant de bruit et d'incriminer ces principes et ces méthodes, lorsqu'en définitive on est obligé d'y retourner?

Quelle fin pour un si grand système! En pouvait-il être autrement, puisqu'il ne repose que sur des équivoques? On vient d'en voir un exemple insigne dans ce mot de *révélation*, employé pour désigner des phénomènes essentiellement distincts, la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle. Le traditionalisme met sans cesse en avant l'insuffisance de la raison, la nécessité et l'existence de la révélation reconnues par tous les catholiques; mais il prend dans le sens le plus absolu l'impuissance de la raison et la nécessité de la révélation, ce que la vraie théologie ne lui accorde pas. D'après cette même théologie, la révélation surnaturelle a été simultanée à l'acte créateur; mais il ne s'ensuit pas que l'acte créateur et l'acte révélateur se confondent. L'impossibilité de l'invention de la parole est présentée avec raison par le traditionalisme comme un fait incontestable; mais cette impossibilité de l'invention n'implique pas du tout la révélation extérieure de la parole. La nécessité de la tradition et de l'enseignement est encore un fait naturel qui ne décide rien, puisqu'on peut y voir seulement la condition et non la cause du développement de l'intelligence. La sensation aussi est une condition de la manifestation des idées et des principes, lumière de l'esprit. Faut-il en conclure que la sensation est la cause des idées et des principes de la raison? Quelque nécessaires que soient l'enseignement

et la tradition, la lumière qui éclaire la pensée n'en est pas moins intérieure, et la règle de certitude n'en réside pas moins dans la raison. Enfin on a beau faire remarquer que l'homme reçoit par l'enseignement social les premières vérités religieuses, on n'a rien prouvé tant qu'on n'a pas démontré qu'il n'est pas dans la nature de la raison développée de pouvoir découvrir ces vérités par elle-même.

On le voit donc, les preuves du traditionalisme roulent toutes sur l'équivoque. Il suffit de distinguer les divers sens des propositions qu'il met en avant comme des preuves, pour leur ôter toute force. Allez au fond des spéculations de l'école traditionaliste, vous n'y trouvez que le grand fait de l'illumination intérieure de la raison par la vérité divine, mal compris et mal présenté.

En définitive, après tant d'essais de réforme, après tant de controverses, la théorie de la connaissance et de la certitude reste ce que l'ont faite les grandes écoles spiritualistes et les grands philosophes, saint Augustin, saint Thomas, Descartes, Bossuet. L'incroyable effort tenté de nos jours pour changer le principe de connaissance et déplacer le centre de certitude demeure sans résultat proportionné aux espérances qu'on avait conçues. Toutes choses doivent être remises à leur place. Et cependant nous croyons que de tous ces travaux, de tous ces débats, il résulte de précieux enseignements, que nous chercherons à recueillir et à mettre à profit dans les prochaines leçons, complément nécessaire de notre théorie de la connaissance et de cette discussion.

QUINZIÈME LEÇON.

NATURE ET ORIGINE DE LA PAROLE.

L'enfant a d'abord des idées sans mots et des mots sans idées. — Comment il s'approprie graduellement et successivement le langage — Conséquences graves de ces faits : préexistence des idées à la parole, fonction et nécessité de la parole. — La question de l'origine de la parole, identique à celle de l'origine de l'homme. — La création seule peut expliquer celle-ci. — L'homme créé adulte. — A-t-il été créé en possession de la vie intellectuelle et morale, ou seulement avec la faculté de l'acquérir ? — Preuves contre cette seconde hypothèse. — L'homme créé pensant et parlant. — La parole, comme la pensée, est naturelle à l'homme. — L'éducation et l'enseignement, condition naturelle du développement humain. — Point de place à l'invention du langage.

Dans la dernière leçon, nous avons discuté un système célèbre qui met l'intelligence dans la parole, et nous avons vu de graves et de funestes conséquences sortir nécessairement d'un principe exclusif. Aujourd'hui, pour expliquer toute notre pensée, nous abordons directement la grande question des rapports de la parole avec la pensée, et celle de son origine.

Dans cette délicate et difficile matière, y a-t-il, près de nous, ou plutôt en nous mêmes, quelques faits faciles à vérifier, et cependant féconds, décisifs, capa-

bles de jeter la plus vive lumière sur cette question? Ces faits existent, et je dois d'abord les constater et les décrire.

Avez-vous jamais étudié dans un enfant les premiers développements de l'intelligence ? Vous êtes-vous jamais donné le spectacle de cet épanouissement, plus ravissant que celui des fleurs qui parent la nature? Vous avez dû remarquer que l'enfant a d'abord beaucoup d'idées sans mots et beaucoup de mots sans idées. Sans entrer ici dans la difficile question du développement chronologique des idées dans l'enfant, il est certain qu'il se fait, de tous les objets qui le frappent et l'environnent, des représentations, des images, qui deviendront l'occasion des idées. Il est également certain qu'il répète tous les mots qu'il entend, sans y attacher d'abord aucune signification. Ainsi il a certainement l'image ou l'idée de sa mère et de son père, et il appliquera les mots *maman*, *papa*, qu'il a retenus et qu'il prononce très-bien, indifféremment aux personnes qui s'offriront à lui. Quand commencera-t-il à attacher le mot de père à l'idée qu'il a de l'auteur de ses jours? Quand commencera-t-il à désigner par ce mot son père seul? Lorsque, par les indications qui lui seront fournies, il aura observé et compris que ce nom appartient à son père seul. C'est donc l'enfant qui, ayant d'abord l'image et l'idée, donne un sens au mot, et ainsi se l'approprie, le crée en quelque sorte. Le voyez-vous s'emparant de ce mot, l'adoptant, en faisant l'expression, le signe, la manifestation de son idée et de son sentiment? Maître du mot, il aura une idée de son père plus arrêtée, plus

nette, plus ferme, un souvenir plus facile, plus présent. L'effusion des sentiments d'affection et de tendresse pour l'auteur de ses jours aura un moyen de se produire. Ce mot deviendra un lien nouveau entre l'enfant et le père, et il aura le pouvoir de faire connaître au cœur paternel les plus douces émotions.

Il en sera ainsi de toutes les idées, de tous les sentiments qui se développeront plus tard dans cet enfant. Toutes les idées naîtront en lui de l'action des objets, de son rapport immédiat avec eux, de son attention dirigée sur eux par sa propre activité et par les soins de ceux qui l'élèveront. De cette manière, se formeront en lui les idées des choses sensibles. La formation de l'idée de lui-même exigera un retour sur lui-même, sur ses affections et ses opérations, qui se fera peu à peu et insensiblement. Ce retour sur lui-même, ce sentiment de lui-même, lui donneront une foule d'idées intellectuelles, celles d'unité, de volonté, d'activité, de cause, d'effet, de puissance, etc., comme dans ses perceptions sensibles il trouvera celles d'étendue, d'espace, de temps, etc. Toutes ces idées seront d'abord vagues, irréfléchies, enveloppées dans des sentiments et des faits. Les mots qui les expriment seront d'abord confiés à la mémoire seule de l'enfant. Il les répétera longtemps sans les comprendre. Un jour enfin, dans la circonstance favorable, il saisira, par son observation personnelle, le rapport du mot avec l'idée qu'il porte dans son esprit. Il répétera ce mot avec intention, intelligence, réflexion; et dès ce moment l'idée aura pris corps dans sa pensée, et elle acquerra

un degré de clarté et de fermeté qu'elle n'avait pas auparavant.

Il faut appliquer ceci aux idées les plus hautes et les plus pures, aux idées religieuses et morales, aux idées nécessaires et absolues. Elles sont dans notre esprit par elles-mêmes, ou plutôt par la lumière divine qui éclaire notre raison ; nous l'avons prouvé. L'enfant acquiert toutes ces idées à l'occasion de ses perceptions sensibles et personnelles, et par le rapport de son intelligence avec la vérité intelligible. Mais, comme les idées psychologiques, les idées métaphysiques se trouvent d'abord, en quelque sorte, à l'état concret, indistinctes, flottantes, noyées dans les images et les sentiments. Avec les mots qui désignent les objets sensibles et psychologiques, ceux qui expriment toutes ces grandes choses, l'Être, Dieu, la vérité, le devoir, existent dans l'esprit de l'enfant, sans qu'il y attache aucun sens. Ils n'auront de signification pour lui que lorsqu'il aura aperçu le rapport de ces mots avec les idées nécessaires qu'il possède par la présence de la lumière divine à toute intelligence. Quand et comment se fait cette illumination intérieure? Ce n'est pas chose facile à dire. Mais elle a lieu, rien n'est plus certain ; et, lorsqu'elle s'accomplit, l'enfant prend, une dernière fois, possession du langage dans ce qu'il a de plus élevé. Il se l'approprie, il le crée en quelque sorte de nouveau. Il en fait l'expression de son intelligence éclairée par la lumière intelligible, l'instrument docile des idées et des vérités divines qui peu à peu se dévoilent à lui. Incorporée dans le mot, l'idée pure, absolue, nécessaire, universelle, se réflé-

chit en lui ; elle devient plus distincte, plus précise ; elle est retenue par la mémoire intellectuelle avec plus de facilité.

Voilà des faits que je crois certains, et, pour que nous puissions les vérifier plus aisément, ils se retrouvent dans l'homme comme dans l'enfant, mais avec la différence des âges. L'homme a souvent des mots dont il ne connaît pas la signification précise, et des idées dont il n'a pas, dont il cherche l'expression. Il a donc aussi des mots sans idées et des idées sans mots. Tout homme accoutumé à parler et à écrire a pu constater souvent le fait que nous rappelons ici. Dans l'un et l'autre cas, c'est l'activité propre de l'esprit qui révèle le vrai sens du mot obscur, et qui trouve la véritable expression de l'idée. Mais quand cette expression est trouvée, l'idée elle-même devient plus claire et plus nette.

Si les observations que je viens de vous présenter sont fondées, si l'analyse que je viens de faire est exacte, que résulte-t-il de ces faits touchant les rapports de la parole avec la pensée?

D'abord il est évident que le mot ne contient pas et ne donne pas l'idée, puisque, tant que je n'ai pas compris le sens du mot, il est pour moi comme s'il n'était pas ; il n'est qu'un son qui frappe mes oreilles, sans rien dire à mon esprit. Ce sens, qui forme toute la valeur du mot, c'est moi qui le donne, en attachant au mot sa signification, c'est-à-dire, en faisant de ce son l'expression, le signe, la manifestation de mon idée. L'esprit est donc, en un sens très véritable, créateur du mot. Il résulte de ce fait capital et absolument in-

contestable, que les idées préexistent aux mots dans l'esprit, et qu'elles sont en lui par sa propre nature et l'action des objets. Il est donc vrai que les idées, dans une certaine mesure, sont indépendantes des mots et de la parole chez les enfants eux-mêmes ; et l'homme, arrivé à son plein développement intellectuel et moral, peut être saisi si vivement et si fortement par l'objet intelligible et moral, qu'il oublie momentanément le mot qui en est le signe. Par exemple, je puis penser à l'ordre, sans penser au mot qui en exprime l'idée.

Toutefois, quoique les idées soient antérieures aux mots, et jusqu'à un certain point indépendantes d'eux, il n'est pas moins évident que les mots et le langage sont nécessaires à la distinction, à la clarté et à la persistance des idées ; qu'ils aident à la réflexion et en sont peut-être la condition essentielle. Une idée sans expression serait vague, confuse, fugitive, et laisserait à peine une faible trace dans l'esprit. Tout le monde convient que les mots sont nécessaires aux opérations un peu compliquées de la pensée, à la comparaison, au jugement, au raisonnement. Dans toutes ces opérations, l'homme emploie une parole mentale, se parle à lui-même.

Les avantages de cette expression organique des idées intellectuelles sont palpables. Mais sur quel fondement repose sa nécessité ? Elle tient à notre double nature, et à l'effet que doit nécessairement produire sur l'organisme le développement intellectuel. Les organes sont les instruments et la manifestation de l'âme et de l'esprit. Toutes nos sensations, toutes nos affections, tous nos sentiments se traduisent nécessai-

rement dans l'organisme par des cris, des attitudes, des gestes, des sons inarticulés et articulés. L'organe vocal plus spécialement est dans une connexion étroite avec la pensée; il est impossible qu'une pensée vive ne modifie pas cet organe et n'en tire pas un son correspondant à l'impression reçue, au sentiment développé; et lorsque le mot est donné par l'éducation et l'usage, il se présente de lui-même pour servir d'expression à l'idée qui l'appelle. On peut donc dire qu'il est dans l'essence de la pensée et du sentiment de se traduire au dehors par l'organisme; et, lorsque les organes sont à l'état normal, cette expression de l'âme est nécessairement le son articulé.

Dans cette faculté de tout produire au dehors, de tout exprimer par les organes, se trouve un des fondements de la vie sociale, qui est elle-même une des conditions du développement de l'intelligence et de l'âme humaine. Nous avons déjà remarqué que l'enfant apprend à parler, comme il apprend à penser et à vivre, par l'énergie de ses propres facultés, réveillées et excitées à l'aide de l'enseignement qui l'environne.

Une dernière conséquence de tous les faits que nous venons de rappeler, c'est qu'il n'y a pas de vie intellectuelle, morale, sociale, un peu formée et développée, suffisamment formée et développée pour que l'homme ait la conscience de lui-même et de sa destinée, sans l'usage mental et extérieur de la parole, sans que l'homme se parle à lui même et parle aux autres, sans qu'il pense sa parole et parle sa pensée. Quoiqu'elle ne soit qu'une simple condition, un instrument docile de l'esprit, la parole cependant, à

cause de la double nature de l'homme, n'en est pas moins nécessaire à la vie intellectuelle, morale et sociale.

Peut-être, messieurs, trouverons-nous dans les faits que je viens de mettre sous vos yeux quelque indication précieuse, quelque moyen de résoudre le grand problème de l'origine de la parole. Entrons dans ce nouvel examen.

Un fait incontestable domine tout ici : c'est que l'homme, dans l'état actuel de ses facultés, l'homme historique, n'invente pas, n'a pas inventé la parole. L'homme, à sa naissance, trouve la parole; elle lui est transmise par la famille, il la reçoit d'elle. Il la reçoit, il est vrai, à la condition de se l'approprier, de lui donner un sens, nous l'avons vu ; mais enfin il la reçoit. En reculant aussi loin que possible dans les âges, partout et toujours nous trouvons la parole instituée, transmise ; et il n'est pas de peuplade sauvage, aussi abrutie, aussi dégradée qu'on la suppose, qui n'ait sa langue. Les langues les plus anciennes qui nous soient connues, les plus anciennement parlées sur notre globe, malgré la simplicité de leurs éléments et de leur syntaxe, ne nous en offrent pas moins une institution digne de toute notre admiration. Retrouver l'homme, ses images, ses idées, ses sentiments, ses passions, ses désirs avec tous leurs rapports et leurs nuances les plus délicates, retrouver cette infinité dans quelques sons dont les diverses combinaisons deviennent l'expression vivante, le miroir fidèle de l'âme humaine une et multiple à la fois; quelle merveille au milieu de toutes les merveilles de notre nature ! Et

cependant ce miracle de la parole est un appendice nécessaire de notre nature, puisque nous ne trouvons pas de société humaine, même la plus élémentaire, sans l'usage de la parole, et que l'histoire ne nous fournit pas un seul exemple d'une peuplade, ou même d'une famille de muets. Puisque l'homme, qui possède l'intégrité de ses sens, parle partout et toujours, puisque la parole est toujours transmise de génération en génération, il faut, pour chercher l'origine de la parole, remonter à l'origine de l'homme lui-même. S'il y a eu des inventeurs ou un inventeur de la parole, ces inventeurs ou cet inventeur sont nécessairement les premiers hommes, ou le premier homme. Nous voici donc amenés à la question de l'origine de l'homme, et, pour la résoudre, nous ne pouvons recourir aux lumières de la révélation, dont nous n'avons pas encore établi l'existence. Nous sommes donc réduits à l'observation et au raisonnement. Voyons si, par ces moyens, nous parviendrons à la solution de ce problème difficile.

La véritable origine de l'homme, comme celle du monde, est la création; et il faut voir en elle non-seulement un dogme qui s'impose à la foi, mais qui d'ailleurs est la seule explication possible du commencement des choses. En effet, il faut admettre un Dieu créateur, ou tomber dans l'athéisme, ou dans le dualisme, ou dans le panthéisme. Or ces trois solutions ne présentent à l'esprit humain que des contradictions.

Le monde est ce vaste ensemble de forces, de lois, d'existences qui conspirent à une même fin, et nous révèlent, malgré l'imperfection de notre science, un

ordre admirable. Dans ce monde éclatent partout les témoignages d'une puissance, d'une sagesse, d'une bonté infinies. Un insecte, une fleur, nous révèlent des mystères sans fond d'intelligence et d'amour. L'immensité et l'harmonie des cieux attestent une grandeur et une raison souveraines, incompréhensibles à notre faible esprit. En présence de cette scène de l'univers et de ce magnifique concert, l'athée, refusant d'assigner à l'unité des effets une cause universelle, veut expliquer l'unité par la diversité, l'intelligence par la matière, la liberté par la fatalité, l'ordre par le hasard. Il conçoit des lois sans législateur. En un mot, le monde est pour lui un effet sans cause.

Le dualiste est aussi insensé que l'athée. Il se représente le monde partagé entre deux forces égales et opposées, qui, par conséquent, devraient se neutraliser l'une par l'autre. Toute existence deviendrait impossible. Dans ce système, il y aurait donc deux causes du monde incapables de produire aucun effet.

Le panthéiste, identifiant tour à tour, par son principe d'unité de substance, la cause avec l'effet, l'effet avec la cause, absorbe l'un dans l'autre, et détruit nécessairement la cause en tant que cause, l'effet en tant qu'effet. En définitive, il arrive à la négation de la cause, à la négation de l'effet, au néant absolu.

Telles sont les hypothèses imaginées pour échapper au Dieu créateur. La première, celle de l'athée, nous donne un effet sans cause. La seconde celle du dualiste, deux causes sans effet. La troisième enfin, celle du panthéiste, détruit également et la cause et l'effet.

Après avoir montré, par ces quelques mots, l'ab-

surdité de ces tristes et funestes doctrines, faut-il nous arrêter aux déplorables théories qu'on a voulu édifier sur ces fondements ruineux? N'a-t-on pas prétendu que l'homme était éternel sur la terre? Mais comment l'homme pourrait-il être éternel sur une terre qui ne l'est pas elle-même? La science moderne enseigne que les matériaux divers qui composent l'écorce solide de notre globe ont été, à l'origine, à l'état fluide. De cette donnée il est aisé de conclure que la haute température nécessaire pour maintenir les substances minérales à cet état était absolument incompatible avec l'existence des êtres organisés à la surface du globe. Ainsi, d'après le témoignage de la science, nos continents, et, à plus forte raison, la vie végétale et la vie animale ont eu un commencement.

Dépossédés de ce commode refuge de l'éternité, les adversaires de la création auraient-ils recours, pour expliquer l'origine de l'homme, à la transmutation des espèces, et oseraient-ils dire que l'homme n'est que la transformation d'une espèce animale quelconque? Mais l'immutabilité des espèces n'est-elle pas une loi naturelle que nous avons sous les yeux et que nous pouvons constater? Dans l'hypothèse de la transmutation, on se place en dehors de toute expérience, pour aboutir à un non-sens. L'espèce qui serait devenue l'homme existe-t-elle encore? Alors, elle n'aurait pas subi de métamorphose. Si elle n'existe plus, on parle donc d'une espèce inconnue et imaginaire? Et on voudrait revêtir du nom de science ces pauvres romans qui n'ont pour but que de dégrader l'homme! Certes, ces naturalistes, qui prétendaient que l'homme

était né du limon de la terre et de la fermentation de la matière, semblaient plus raisonnables.

La science ne peut donc rien proposer de sensé pour remplacer le grand dogme de la création. Lors donc que nous rattachons l'origine de l'homme comme celle du monde à Dieu, au Dieu de la puissance, de l'intelligence et de l'amour, au Dieu créateur, nous sommes dans la vraie, la bonne, la légitime science. Sans doute la science s'efforce d'expliquer les choses par les causes secondes; mais, quand il s'agit des origines, les causes secondes sont tout à fait inefficaces et insuffisantes; et remonter alors à la cause première et absolue, c'est rester encore dans la vraie science.

Disons en passant que c'est la révélation chrétienne qui a porté ou rétabli dans le monde le dogme pur de la création, ce dogme qui a fait tant avancer la connaissance de Dieu et celle de l'homme. Mais, quoiqu'il soit un enseignement de la révélation surnaturelle, il n'en est pas moins la donnée scientifique la plus nécessaire et la plus certaine.

L'homme est créé. Mais quelle idée devons-nous nous faire de cette création? La première question qui s'offre est celle de savoir si l'homme a été créé enfant ou adulte? L'enfant suppose des parents; l'enfant est relatif aux parents. Sans parents, sans un père et une mère, il n'y a pas d'enfants. Or, le premier homme n'a pu avoir un père et une mère. Donc il n'a pu être créé enfant. Dieu aurait violé sa sagesse s'il eût créé un terme sans son corrélatif. Donc le premier homme a été créé adulte, dans la plénitude de la force et de l'âge, avec tous les organes physiques dans

leur plein développement, dans leur maturité complète.

Le corps de l'homme, sortant des mains de Dieu, était, devait être parfait. Mais quel était l'état de l'esprit et de l'âme? L'homme sans doute était pourvu de toutes ses facultés intellectuelles et morales; mais ces facultés étaient-elles nues et vides, ou bien riches et pleines de tous leurs développements? Ces facultés étaient-elles en puissance ou en exercice? Grande question, qui va nous donner la solution que nous poursuivons.

Remarquons-le bien, des facultés riches, développées, en exercice, supposent nécessairement, dans l'esprit et le cœur de l'homme, la vie intellectuelle et morale, et tout ce qui est nécessaire à cette vie : les idées, les principes, les vérités premières, les lois naturelles, les sentiments naturels, et l'expression de toutes ces choses par l'organisme, c'est-à-dire la parole. Ce serait une bien grave erreur de croire qu'il suffit, pour expliquer l'origine de la pensée et de la parole, d'admettre dans le premier homme un commencement de vie intellectuelle et morale. En lui attribuant seulement une étincelle d'intelligence et de sentiment, vous lui accordez tout. En effet, si vous vous entendez vous-même, cette étincelle ne peut être que les idées premières et les sentiments naturels. Mais ces idées et ces sentiments, s'ils existent, doivent avoir leur expression dans l'organisme. Les partisans de l'invention du langage en conviennent, et veulent que cette expression ait lieu par les gestes naturels, auxquels s'ajouteront

nécessairement, disent-ils, les gestes intentionnels et conventionnels. Mais les gestes intentionnels et conventionnels sont déjà une manifestation d'intelligence et de volonté, un vrai langage. Entre le cri et l'attitude corporelle, expression d'un état et d'un besoin organique, et le geste intentionnel et conventionnel, signe de l'intelligence et de la volonté, il y a un abîme. Si on est forcé d'attribuer au premier homme, au moment même de son apparition sur la terre, un vrai langage de gestes, il est contradictoire de lui refuser le langage des sons. Les sons articulés sont aussi près de l'homme, aussi profondément liés à sa nature, aussi faciles à rencontrer, qu'un système quelconque de gestes intentionnels et conventionnels. Il est donc vrai qu'admettre, dans le premier homme, un commencement de vie intellectuelle et morale, c'est lui reconnaître l'expression naturelle de l'intelligence et de la volonté, c'est-à-dire la parole. On a donc ce que l'on cherche, nous le répétons; et c'est tomber en contradiction avec soi-même que de chercher l'origine de la vie intellectuelle et morale, et de la supposer existante.

Pour entrer dans l'hypothèse que nous examinons, il faut donc admettre que la vie intellectuelle et morale n'existe qu'en puissance dans le premier homme; il faut faire la nuit dans sa pensée, le vide dans son cœur, et le réduire à la vie purement organique.

Voici donc la question qui se présente : l'homme a-t-il commencé par la vie purement organique, et comment a-t-il pu passer, de cette vie animale, à la vie intellectuelle et morale la moins développée?

Quels efforts ne faut-il pas faire pour se représenter

l'homme réduit à la vie purement organique? La barbarie la plus affreuse est encore au-dessus de cet état. Voyez-vous l'homme errant dans ces forêts primitives qui couvraient presque toute la surface du globe, disputant sa frêle existence à toutes les causes de destruction qui l'assiégent et le pressent; cherchant un abri contre l'intempérie des saisons dans le creux d'un rocher ou dans une cavité souterraine; partageant avec les animaux, et après l'avoir conquise sur eux, la plus vile nourriture; ne formant avec ses semblables qu'une société fortuite, dans le but de satisfaire les appétits les plus brutaux? L'imagination ne recule-t-elle pas d'horreur devant ce tableau? et le sauvage, qui a quelques éléments de la pensée et du langage, n'est-il pas fort au-dessus de cette vie purement animale?

Quand je remarque que l'homme ne possède pas cet instinct sûr et infaillible qui guide les animaux dans tous les actes conformes à leur nature; quand je considère que rien ne peut remplacer pour l'homme l'intelligence et la raison, au moins à l'état le plus élémentaire, puisqu'il ne peut pourvoir à ses besoins physiques et à la conservation de son existence matérielle, qu'à l'aide de beaucoup d'observations, de réflexions et de combinaisons; quand enfin je pense que l'homme isolé de ses semblables est le plus faible et le plus misérable des êtres, je me demande s'il eût pu vivre un seul jour dans l'état affreux qu'il faut imaginer pour se le représenter avant tout usage de la pensée et de la parole. Sans doute l'homme peut s'habituer au régime le plus dur et le plus sauvage; mais qu'il eût pu se

conserver dans un état entièrement opposé à sa nature, on ne peut le concevoir.

Oublions, pour un moment, ces raisons décisives et accordons que l'homme a pu vivre dans l'état que nous venons de décrire, nous ne serons pas plus avancés, car il faut expliquer le passage de cette vie purement organique à un état meilleur. Or, il est évident que si l'homme eût été un seul jour réduit à cette vie animale, il n'en serait jamais sorti et n'aurait pu s'élever au degré le plus inférieur de la vie sauvage elle-même.

En effet, l'homme n'aurait pu sortir de ce misérable état que de deux manières, ou par le besoin d'améliorer son sort, ou par un effet du hasard. Recourir au hasard pour expliquer la pensée, la parole, la famille, la société, la civilisation, c'est ne rien dire. Le besoin d'amélioration est sans doute un puissant stimulant de l'activité de l'homme; toutes les merveilles de la culture humaine peuvent être ramenées à ce besoin. Mais il suppose lui-même l'idée et le désir du mieux. Or, l'homme livré à cette vie purement organique, à cette brutalité sans nom et sans terme de comparaison, aurait-il pu se faire l'idée d'une condition supérieure à sa profonde misère? S'il ne pouvait s'en faire l'idée, il n'en pouvait avoir le désir; *ignoti nulla cupido*. Sans désir du mieux, il n'y aurait pas eu recherche du mieux. L'homme donc serait resté éternellement cet être effroyable, dont le tableau nous a glacés d'horreur.

Si l'homme confiné dans cette animalité n'eût pu modifier son existence matérielle, à plus forte raison

aurait-il été dans l'impossibilité de s'élever aux premières notions de la raison. Qu'aurait dit le spectacle de la nature à cet être toujours courbé vers la terre, et en qui n'eût pas lui la première flamme de l'intelligence? Aurait-il été capable d'aucun retour sur lui-même? Quel besoin aurait-il éprouvé de manifester au dehors des pensées et des sentiments qu'il ne pouvait avoir? Il aurait trouvé dans les attitudes du corps, les gestes, les cris, les sons confus, un moyen d'exprimer ses besoins organiques, et d'établir avec ses semblables quelques rares et fugitives communications. Ce langage aurait suffi à des relations purement physiques. La pensée absente n'aurait jamais pu transformer les sons inarticulés en sons articulés. L'homme serait resté éternellement muet.

Telle est l'hypothèse dans sa rigueur. Avec elle, il est absolument impossible d'expliquer la pensée, le sentiment, la famille, la société, la civilisation; il est absolument impossible de concevoir l'existence de l'homme. Cette hypothèse est donc absurde, et de plus elle est impie et blasphématoire.

L'homme, essentiellement destiné à la vie morale, eût été fatalement et de fait un être immoral, puisqu'il n'aurait pu conformer sa vie à une loi morale nécessairement ignorée. Cette supposition est injurieuse à Dieu. Tout a sa loi dans la nature; le minéral, le végétal, l'animal, le globe qui nous porte, les astres qui roulent dans l'espace, obéissent à des lois. La créature intelligente et libre a sa loi comme tous les êtres, et elle doit nécessairement la connaître pour l'observer. Si Dieu créait un être intelligent et libre, sans lui

manifester la loi qui doit diriger sa liberté, il serait cause efficiente et directe du désordre et du mal moral. Cette conception nous mènerait logiquement à nier la sainteté, la perfection de Dieu, et, par conséquent, son existence elle-même. L'hypothèse de l'animalité primitive de l'homme va donc à la négation de Dieu comme à celle de l'homme.

Sortons de ces pensées contradictoires. Dieu, en créant l'homme, a dû nécessairement lui manifester la loi qui devait le diriger, et la loi essentielle de l'homme n'est que l'expression de ses rapports nécessaires avec son Créateur, la nature, lui-même, ses semblables. Dès le premier instant de sa vie, l'homme a nécessairement connu cette loi. Mais cette connaissance implique une foule d'idées, de principes, de vérités, les idées, les principes, les vérités nécessaires qui sont le fonds de la raison et de la conscience. L'idée de Dieu, dans son éclatante pureté, celle de la destinée humaine, dans sa netteté, ont dû nécessairement luire au premier éveil de la raison de l'homme; et la loi du devoir a dû s'imposer, avec une souveraine autorité, à sa conscience naissante. Cette lumière, qui éclairait la raison et la conscience de l'homme, ne pouvait provenir ni des objets sensibles qui l'environnaient, ni du sentiment de sa propre existence, puisque les vérités nécessaires n'ont pas leur origine dans les choses contingentes. Cette lumière était celle de l'éternelle vérité se versant dans une intelligence faite pour la recevoir, et établissant avec elle un rapport substantiel et vivant. Cette illumination était donc tout intérieure, toute spirituelle, et se faisait dans le

fond de l'âme. Elle était de la même nature que celle *qui éclaire encore aujourd'hui tout homme venant au monde.*

Ainsi, messieurs, en nous appuyant sur des principes absolument et métaphysiquement certains, aisés à retrouver dans la raison, en consultant l'idée de la sagesse et de la bonté de Dieu qui ne trompe pas, nous savons que l'homme, dès le premier instant de sa création, a été nécessairement intelligent, pensant, pourvu de toutes les idées, de tous les principes, de toutes les vérités essentielles à sa nature. Nous savons qu'il a été en possession de la vie intellectuelle et morale, et qu'il a joui du plein exercice de ses facultés spirituelles comme de ses facultés physiques.

Mais, d'un autre côté, l'observation nous apprend que toutes les idées nettes et précises, que tous les sentiments profonds agissent nécessairement sur l'organisme et se traduisent au dehors. Nous savons que toute pensée distincte devient une parole articulée. Ce phénomène, que nous avons observé dans l'enfant, se retrouve dans le premier homme, mais agrandi à sa taille. L'enfant reçoit la parole et l'apprend graduellement, parce qu'il est enfant. Le premier homme la produit spontanément, parce qu'il possède la plénitude de ses facultés physiques, intellectuelles et morales. Sous une forme concrète ou abstraite, peu importe, il a dans l'esprit l'idée nette et précise. L'organe vocal est à l'état le plus pur, le plus flexible, le plus parfait. Il possède donc toutes les conditions de la parole. Il parle donc aussitôt qu'il pense. Or il a nécessairement pensé dès le premier instant de sa

création, donc il a nécessairement parlé. Il a donc été créé pensant et parlant. La parole, comme la pensée, appartient à sa nature; il parle et il pense naturellement. La pensée et la parole, comme le corps et l'âme, sont un don de Dieu.

Au lieu de cette affreuse barbarie, dont le tableau nous a épouvantés, représentons-nous l'état réel de l'homme sortant des mains de Dieu. Son corps est dans la plénitude de la force et de la beauté; son esprit est inondé d'une lumière intérieure qui lui manifeste les idées, les principes, les vérités nécessaires. Il a devant lui une nature merveilleuse dont il comprend le langage muet. Cette vie qui circule autour de lui riche et abondante, il la retrouve en lui-même, et il se sent prêtre et roi de cette création. Dans ce moment suprême d'inspiration, sa poitrine se soulève, sa langue se délie, la parole s'échappe de ses lèvres, et cette parole est un hymne d'adoration et d'amour qu'il adresse au Père de la vie.

Telle fut, n'en doutons pas, la véritable origine de la pensée et de la parole, ces deux formes inséparables de notre intelligence.

L'observation, les principes nécessaires, le raisonnement, nous conduisent jusque-là; et l'explication à laquelle nous arrivons se trouve en harmonie parfaite avec l'enseignement des livres saints. Vous avez admiré dans la *Genèse* le récit de la création. L'homme est créé par la main de Dieu; son corps est formé des éléments terrestres; le souffle divin, la vie, la lumière divine, viennent animer cet organisme; et l'homme pense et parle aussitôt qu'il est créé. Il pense et il

parle, puisqu'il comprend la parole que Dieu lui adresse; il pense et il parle, puisqu'il comprend et soi-même et sa destinée, dont il énonce une des lois dans celle du mariage; il pense et il parle, puisqu'il connaît la nature et impose aux animaux leurs noms. Aucune trace d'une révélation extérieure des idées et de la parole. L'homme pense et parle par sa nature, telle qu'elle est donnée par l'acte créateur.

Sorti des mains de Dieu, l'homme est appelé à fonder une famille et une société. La génération sera le moyen physique de la propagation de l'espèce humaine, et l'éducation ou l'enseignement, celui du développement de la vie intellectuelle et morale. L'enfant n'aura point à chercher, à inventer ce qu'il trouvera nécessairement autour de son berceau, au sein de sa famille. Il n'aura qu'à s'approprier la parole par un acte analogue à la production de la parole elle-même dans le premier homme; et, à chaque instant, nous sommes témoins de cette appropriation, de cette prise de possession du langage par l'enfant. Ce qui s'est passé au premier jour se renouvelle tous les jours, mais avec des conditions différentes; et ces différences proviennent, comme nous l'avons déjà remarqué, de ce que le premier homme a été créé et que l'enfant naît. Dans le premier homme, le développement a été instantané, parce qu'il a été créé adulte; il est graduel et successif dans sa race, parce que les hommes naissent enfants. Mais la nature humaine conserve toujours sa profonde unité, et, dans tous les enfants de la race humaine, comme dans leur premier père, nous trouvons toujours la force interne de l'es-

prit, l'action des objets qui le sollicite, la lumière divine qui l'éclaire, et la parole qui le manifeste.

Si, de tout ce qui précède, on peut induire avec certitude, comme nous l'avons fait, que l'homme a été créé pensant et parlant, il ne s'ensuit pas qu'il ait possédé tout d'un coup tous les développements dont la nature humaine est susceptible; il ne s'ensuit pas que la formation des langues diverses ne soit pas soumise à une loi de développement et de progrès, parallèle à ceux de l'esprit lui-même. Cette loi de perfectionnement progressif, constatée par l'expérience, n'est point en opposition avec les faits que nous venons d'établir.

Telles sont, sur l'origine et la nature de la parole, les données où vient aboutir, ce nous semble, l'étude des faits de la nature humaine, rapprochés des principes nécessaires et des lois éternelles. S'il en est ainsi, il ne reste pas de place pour l'invention de la parole, pas plus que pour celle de la pensée. La parole, comme la pensée, est essentiellement dans la nature de l'homme, et l'homme n'invente pas sa nature. Toute hypothèse d'invention de la parole ira échouer contre les impossibilités que nous avons constatées; et, pour ébranler la doctrine qui présente la parole comme naturelle à l'homme, on aurait recours vainement aux exemples des sourds-muets, ou de quelques enfants trouvés dans les bois. Il suffit de répondre que ni les uns ni les autres ne sont dans les vraies conditions du développement humain.

La question de la nature de la parole nous a conduits à celle de son origine, qui, elle-même, nous a

fait remonter à Dieu et à l'acte créateur. C'est ce grand acte qui donne la nature physique, intellectuelle, morale et sociale de l'homme ; c'est ce grand acte qui, en illuminant l'intelligence, fait jaillir la parole et fonde la tradition. Et toutes ces choses, lumière divine, parole, tradition domestique et sociale, appartiennent à la nature de l'homme et sont des éléments de l'ordre naturel. En possession de sa nature, capable d'entendre et de comprendre, le premier homme reçut une révélation surnaturelle, qui lui communiqua des dons et des priviléges gratuits, et qui avait pour fin d'élever l'humanité au-dessus d'elle-même. Mais ici nous touchons à un ordre nouveau que nous étudierons plus tard. Ces dernières paroles n'ont d'autre but que de rappeler la distinction essentielle qui existe entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre la nature et la grâce[1].

[1] Tout ce que nous avons pu dire sur la nature et l'origine de la parole, dans nos autres écrits où l'influence de la philosophie de M. de Bonald se fait trop sentir, doit être ramené au sens de la théorie que nous venons d'exposer et que nous avons adoptée après les études les plus mûres.

SEIZIÈME LEÇON.

CROYANCE, ÉVIDENCE, CERTITUDE.

Croyance nécessaire, primitive et naturelle; son vrai caractère; la raison est antérieure à la croyance. — L'enseignement et la tradition ne sont qu'une condition du développement de l'intelligence. — La certitude humaine n'est fondée, en dernière analyse, ni sur l'autorité, ni sur la croyance. — L'évidence de fait et l'évidence rationnelle. — Vrai caractère de cette dernière évidence.

La parole est transmise à l'homme ; l'éducation, l'enseignement, développent ses facultés : voilà des faits que personne ne peut contester. Ces faits incontestables en impliquent nécessairement d'autres. Le fait de la transmission de la parole par l'éducation et l'enseignement suppose nécessairement dans le sujet qui reçoit cette parole et cet enseignement une croyance à ceux qui l'enseignent, la confiance dans la raison de ceux qui l'initient à la vie intellectuelle et morale, la docilité à leur autorité. Croyance, tradition, enseignement, autorité des pères et des maîtres, quelle est la valeur de toutes ces choses, dans la formation de la connaissance humaine, et leur vrai caractère? Quel rôle tous ces éléments jouent-ils dans la connaissance?

Sont-ils des principes, ou seulement des conditions du développement de l'intelligence? Vous avez vu une école célèbre placer dans ces faits extérieurs le principe et la règle des connaissances humaines. Tout ce que nous avons établi jusqu'ici va à l'encontre de cette doctrine; rien, selon nous, n'est plus opposé à la vérité que de faire dériver la lumière naturelle qui nous éclaire d'un fait extérieur à l'homme. Nous avons cherché et trouvé la véritable origine, la véritable nature des idées et des principes de la raison, source de ses connaissances. Mais, il faut en convenir, au sein de cette lumière et de cette évidence, il y a un fond de croyance; à côté de la lumière qui jaillit des objets, à côté de la lumière divine qui éclaire la raison, il y a l'enseignement humain, l'autorité naturelle des pères et des maîtres. On ne pourrait négliger aucun de ces éléments, sans omettre des faits importants dans la théorie de la connaissance. Il est donc nécessaire d'apprécier toutes ces choses, de s'en former une juste notion.

Vous comprenez d'abord qu'il ne s'agit pas ici de la connaissance des faits, qui évidemment nous est transmise par le témoignage. Dans l'ordre des faits, le témoignage humain, quand il est revêtu des conditions nécessaires, est une des sources de nos connaissances non-seulement historiques, mais même morales et scientifiques. Il ne peut être question, dans l'examen que nous allons faire, que des principes nécessaires, des premières vérités constitutives de l'intelligence. Ces vérités sont-elles un objet de croyance? La croyance s'attache-t-elle à ces vérités?

que la croyance, il est facile de se convaincre que notre nature porte dans son fond une inclination nécessaire à la croyance ; que la croyance est une de ses lois primordiales et essentielles. Et je ne parle pas seulement ici de cette croyance au témoignage humain, un des fondements de la vie morale, sociale et civile. Je veux parler surtout d'un état de croyance beaucoup plus profond, plus primitif, et qui devient le point de départ et d'appui des autres croyances purement humaines. Je veux parler de cette inclination générale à croire, qui est un des premiers mouvements de l'esprit et la condition de toute éducation. L'enfant, qui se laisse instruire, suppose nécessairement, par un jugement spontané d'abord, mais qui ensuite devient peu à peu réfléchi, que son père ou son maître connaissent et possèdent la vérité, et que cette vérité réside dans l'humanité. Il y a là un acte de croyance dans la raison de ses parents, de ses maîtres, ou plutôt dans celle de l'humanité que ses parents et ses maîtres lui représentent. Ce fait est incontestable. Mais renferme-t-il tout ce qu'une école a voulu y voir? S'ensuit-il que toutes les vérités naturelles sont d'abord crues avant d'être comprises, et que la croyance précède nécessairement l'exercice de la raison ? En serait-il ainsi, on ne pourrait pas tirer de ce fait de bien grandes conséquences. Mais il n'en est rien ; et, pour s'en convaincre, il suffit de remarquer qu'aussitôt que l'enfant est capable de croire ou de se dire : Mon maître sait ce qu'il m'enseigne, il a déjà une idée de la science, il a déjà compris quelque chose. Il n'est pas possible de croire sans certaines idées et certains

principes antérieurs à toute croyance. Je ne puis pas croire sans avoir la conscience, l'idée de moi-même ; sans savoir, confusément d'abord, plus distinctement ensuite, que je crois et pourquoi je crois Supprimez cette lumière, la croyance n'est plus qu'un instinct aveugle, et, par conséquent, n'appartient pas à l'intelligence. N'est-il pas évident que, dans le premier enseignement, qui est celui du langage, l'enfant est bien plus actif que passif, puisque, tant qu'il n'a pas donné lui-même, au moyen des indications qui lui sont fournies, un sens aux mots, les mots ne sont rien pour lui ? Il n'y a donc pas un état de pure croyance précédant la raison ; la raison, au contraire, est logiquement antérieure à la croyance; ou du moins la croyance et la raison se développent simultanément. Un état de croyance sans conscience, sans idées, ne se conçoit pas ; et partout où est l'idée, là se trouvent la vie initiale de la raison et toute la puissance de ses développements. En résumé, il y a véritablement un état de croyance naturelle, nécessaire, primordiale ; mais cette croyance n'est pas antérieure à la raison, ni séparée d'elle.

Les faits que nous venons de constater nous conduisent à une juste appréciation de l'enseignement humain. Un maître propose à un disciple un principe de logique, de morale, de métaphysique, ou un théorème de géométrie. Le disciple a déjà dans l'esprit les idées qui se trouvent impliquées dans ces principes. Pour lui communiquer sa science, le maître appelle l'attention du disciple sur les rapports qui existent entre ces idées. Les sciences rationnelles sont-elles

autre chose que la perception des rapports entre les idées, perception qui implique, en même temps, le sentiment profond de la réalité que la vie développe en nous? La métaphysique, la morale, la géométrie, ne sont-elles pas la perception des rapports existant entre nos idées nécessaires, nos idées d'ordre et de justice, nos idées de grandeur? Le maître ne fait qu'une chose, il énonce des rapports. C'est au disciple à les saisir, à les comprendre; et tant qu'il ne les a pas saisis et compris, la lumière ne s'est pas faite, la science n'existe pas pour lui. Dans les sciences rationnelles, le maître n'impose donc rien d'autorité, et il n'en appelle pas à la croyance. C'est la raison qu'il veut provoquer, exciter, développer; c'est elle qu'il établit juge entre son disciple et lui; c'est à cette lumière qu'il le renvoie sans cesse. Et cette lumière, qui brille aux yeux de l'élève comme à ceux du maître, est la lumière même de l'éternelle et divine vérité. Ici, je ne fais que traduire saint Augustin et saint Thomas[1].

Il y a donc un enseignement humain utile, nécessaire même au développement de l'intelligence; mais cet enseignement n'est jamais qu'une condition, une occasion de ce développement. Les maîtres ne sont que des *moniteurs;* c'est la vérité, la lumière divine, qui enseigne au dedans. Et il en doit être ainsi, car, si nous n'avions pas cette lumière intérieure, si nous n'avions pas cette évidence des idées et des principes nécessaires, par quel moyen ferions-

[1] Voyez la treizième leçon.

nous le discernement de l'erreur d'avec la vérité, des fausses traditions d'avec les vraies, des autorités usurpées d'avec les autorités légitimes? Nous l'avons prouvé dans une leçon précédente; quand on place le principe de connaissance et la règle unique des jugements dans la croyance, la tradition, l'autorité humaine, on n'a plus de boussole pour se guider sur l'océan des opinions et des erreurs humaines.

Je viens, il me semble, de ramener à leur vrai caractère, de réduire à leur juste valeur, la croyance et l'enseignement, qui ne peuvent jamais être des causes d'idées ni de science rationnelle. Le témoignage humain, je l'ai déjà dit, a une sphère propre, où il devient une source riche et féconde des plus précieuses connaissances; c'est le monde des faits et de l'histoire. Mais la raison assigne au témoignage humain les conditions qu'il doit revêtir pour être digne de mériter notre confiance et notre adhésion; et c'est à la logique qu'il appartient de faire connaître ces conditions, que nous n'avons pas à expliquer ici.

Ainsi une analyse exacte des faits de croyance naturelle et des vraies conditions de l'enseignement humain laisse à la raison toute sa dignité, toute sa supériorité.

Si l'exercice de la raison est antérieur à celui de la croyance, et si l'enseignement humain ne peut jamais être qu'une occasion du développement de l'intelligence, il en résulte que la croyance et l'autorité ne sont pas le dernier fondement de la certitude humaine. Déjà, plusieurs fois, nous avons signalé le vice radical du système qui place dans l'autorité et le témoignage

le principe de toute certitude. La doctrine qui veut la fonder sur la croyance est-elle plus solide? Nous ne le pensons pas. L'école écossaise, si célèbre par sa sagesse, a cependant étendu trop loin la sphère de la croyance. Elle l'a mêlée à toutes les opérations de la pensée; toute la philosophie semble se réduire, pour elle, à constater les faits primitifs, les premiers principes de notre nature; et elle ne voit dans ces faits primitifs que des croyances nécessaires, indémontrables, sur lesquelles repose toute la certitude humaine. Cette doctrine peut fonder une philosophie pratique sage et utile; mais offre-t-elle au scepticisme une digue suffisante? Faire reposer la raison uniquement sur des croyances nécessaires, n'est-ce pas, au fond, donner gain de cause au scepticisme? Le plus sérieux, le plus moral, et peut-être aussi le plus dangereux de tous, a-t-il une autre prétention que celle de prouver que toute notre science philosophique se réduit à croire, à croire à nos facultés, à obéir à nos lois? Kant a-t-il eu une autre doctrine? En faisant reposer la certitude sur la croyance, on accorde donc au scepticisme tout ce qu'il demande. Mais la nature ne permet pas ces dangereuses concessions. Si le système qui base la certitude sur la croyance était vrai, il s'ensuivrait que la conviction de notre existence et de celle du monde, que la conviction des vérités nécessaires ne seraient qu'une croyance. Or jamais le sens commun n'accordera cela. Nous ne croyons pas à notre existence, nous la sentons; nous ne croyons pas à l'existence du monde, nous le voyons; enfin nous ne croyons pas aux vérités né-

cessaires, nous les savons. Dans l'ordre de la connaissance rationnelle, tout se ramène à voir et à savoir, à savoir avec clarté et par soi-même. Et lorsque nous croyons à l'autorité, c'est encore l'évidence de cette autorité qui détermine notre adhésion.

Descartes a eu donc raison de placer la certitude humaine dans l'évidence, c'est-à-dire dans la vue claire et distincte de certains faits, de certaines idées, de certains principes. La certitude, en effet, repose sur une vue de l'esprit ou sur une connaissance claire et distincte, qui implique l'impossibilité absolue de douter. Il est facile de se convaincre qu'il en est ainsi. Le sentiment de mon existence se trouve renfermé dans toutes mes impressions et dans toutes les opérations de mes facultés. Ce sentiment est ce qu'il y a en moi de plus intime, et quelques suppositions que je fasse, quelque part que j'attribue au doute, il m'est absolument impossible de ne pas reconnaître que je suis au moins une chose qui doute. Ce sentiment profond et invincible renferme donc une vue, une connaissance claire et certaine de ma propre existence. Celle du monde est intimement liée à la mienne; je sens une existence hors de moi aussi nécessairement que je sens la mienne. Je vis dans le monde, je le touche, je le vois; il agit sans cesse sur moi et excite toujours en moi la conscience d'une double vie. Il ne m'est pas permis de douter plus sérieusement de la réalité du monde que de ma propre existence. J'ai donc une vue, une connaissance claire et distincte de l'existence du monde comme de la mienne propre.

Cette double vue de ma propre existence et de celle du monde est une évidence de fait, un fait évident. Mais la certitude humaine n'est pas tout entière dans un fait, ou dans des faits intimes et indubitables. Il y a dans la raison une admirable lumière, qui répand ses clartés sur les faits contingents, quelque certains qu'ils soient déjà par eux-mêmes. Cette lumière est celle des idées et des principes nécessaires, absolus, universels, qui sont la vie de notre intelligence et la source de toutes nos sciences. Il est inutile sans doute de rappeler ici les résultats de nos recherches sur la nature et l'origine de ces idées et de ces principes. Les sciences, la métaphysique, la logique, la morale, les mathématiques, impliquent toutes des idées et reposent toutes sur des principes qui sont vus en eux-mêmes, connus immédiatement et par eux-mêmes, et qui nous apparaissent environnés de clarté et d'évidence. Descartes a donné, comme le vrai caractère de la certitude, la parfaite clarté qui brille dans ces idées et ces principes[1]. Il a raison. Mais l'esprit, tout en saisissant immédiatement et facilement ces idées et ces principes, les voit, en eux-mêmes, nécessaires, absolus, éternels, immuables, universels. Quand je dis : le néant ne peut pas penser; une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps ; il n'y a pas d'effet sans cause ; tout phénomène suppose une substance ; ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même ; la ligne droite est le plus court chemin d'un point à

[1] Voyez la sixième leçon.

un autre, etc., je prononce des jugements nécessaires et je vois que toutes ces vérités ne peuvent avoir ni commencement ni fin, qu'elles sont communes à tous les esprits, faites pour les gouverner tous. Je reconnais donc dans l'évidence rationnelle le caractère d'une autorité souveraine et divine. Je m'incline sous la loi qui s'impose à tous les esprits; et, par cet acte de soumission, je sors, en quelque sorte, de moi-même, je me quitte moi-même, pour entrer en participation de l'immuable vérité. Dès lors l'évidence rationnelle n'est plus que la vue de la vérité divine. La certitude rationnelle implique donc une certaine vue de Dieu; et c'est dans cette vue que l'esprit trouve sa vraie lumière et son repos parfait.

Ces paroles n'ont pas pour but d'infirmer l'autorité des principes nécessaires et universels pris en eux-mêmes, mais d'indiquer où ils nous conduisent, de montrer tout ce qu'ils renferment. Les philosophes qui ont voulu faire de la raison une lumière tout humaine, ou *subjective*, comme ils l'appellent, ont entièrement méconnu ses vrais caractères, et l'ont dépouillée de son autorité la plus haute. Elle n'a eu, pour eux, aucune puissance hors de la sphère humaine; ils l'ont crue incapable de les mettre en possession d'une seule vérité absolue. Et cependant son caractère propre, c'est d'atteindre à l'absolu, et de nous donner des principes qui valent pour tous les temps, pour tous les lieux, pour tous les esprits. L'homme ne peut lui refuser ce caractère sans se mentir à lui-même. Il se reconnaît donc capable de participer à l'éternelle et absolue vérité, et il doit proclamer avec bonheur et

une humble fierté que tous ses jugements nécessaires sont éclairés par elle.

Qu'on ne nous oppose donc plus le caractère individuel et personnel de l'évidence comme un moyen d'affaiblir son autorité. L'évidence est le caractère de la vérité. L'évidence est si peu personnelle, qu'elle brille par des caractères impersonnels, comme la vérité elle-même; et, loin d'être un fruit de la raison individuelle, elle entraîne celle-ci, la subjugue et la captive. L'esprit voit en elle sa loi, c'est-à-dire une vérité divine. Il n'a plus rien à chercher au delà.

La certitude humaine est donc fondée sur la raison et sur l'évidence rationnelle, et celle-ci n'est que la vue de certaines vérités divines et le repos de l'esprit dans ces vérités connues.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

PUISSANCE NATURELLE DE LA RAISON ET SON DOMAINE.

Opinions diverses sur la puissance de la raison. — Y a-t-il des vérités religieuses données avec la raison, inséparables d'elle et formant son domaine? — Moyen de connaître ces vérités. — Exposition des vérités essentiellement liées aux idées et aux principes constitutifs de la raison. — Conséquence touchant la puissance de la raison. — Confirmation de cette doctrine par les plus graves autorités théologiques. — Nécessité de l'étude historique de la raison.

Après nos études précédentes sur la nature, l'origine, l'autorité de la raison, il nous reste aujourd'hui à délimiter son domaine, à mesurer sa puissance.

D'abord la raison a un domaine incontestable, incontesté, celui de la nature et des sciences naturelles. A l'aide de l'expérience, de l'observation, du raisonnement, à l'aide de certains principes qu'elle porte en elle-même, la raison est montée bien haut dans les cieux; elle a exploré le globe que nous habitons, et fourni la carrière des plus brillants progrès. Des découvertes magnifiques, des applications fécondes, et qui ont graduellement changé la face de la vie hu-

maine, attestent sa puissance. L'éloge des sciences et de leurs conquêtes est dans toutes les bouches, et ce serait un bien petit mérite que celui de vous rappeler des choses qui vous sont si familières.

La question que nous voulons traiter est de savoir si le domaine de la raison s'étend au delà des limites de la nature et des sciences naturelles, et s'il peut embrasser les vérités fondamentales de l'ordre métaphysique, religieux et moral. Cette question n'en était pas une pour nos pères. Ils avaient appris de la tradition des écoles et du bon sens lui-même, ils avaient appris de tous les maîtres de la science divine et de la science humaine, qu'il y a des vérités religieuses et morales appartenant en propre à la raison, essentielles à la raison, antérieures, sinon toujours chronologiquement, du moins dans l'ordre logique, aux enseignements de la révélation. Ces vérités naturelles et essentielles ont été appelées par la théologie du nom de *préambules* de la foi et. sous ce nom, elles sont admises par tous les théologiens de quelque autorité.

Pourquoi faut-il revenir aujourd'hui sur une question qui avait acquis pour nos pères la force de la chose jugée? Un zèle pieux, dans la réaction nécessaire contre le déisme et le rationalisme, entraîné par l'esprit de système, a dépassé les bornes posées par la sagesse des siècles. Plusieurs opinions erronées ou excessives se sont produites, qui ont voulu enlever à la raison toute sa puissance ou du moins l'affaiblir outre mesure. De graves écrivains ont enseigné que l'homme ne pouvait rien connaître certainement, dans les choses de la religion, que par la révélation divine

et par la foi. D'autres, sans aller aussi loin, se sont contentés de mettre en doute la puissance de l'homme d'arriver par ses forces à la connaissance des vérités naturelles. Il en est enfin qui, partant de ce principe que les vérités naturelles sont enseignées par la révélation comme les vérités surnaturelles, ont prétendu qu'on ne pouvait pas discerner les unes des autres, du moins quant à leur origine, et faire à la raison sa part. Dans ces opinions, on reconnaîtra facilement le système ou l'influence du système que nous avons exposé et discuté en dernier lieu.

Nous ferons remarquer que les partisans de la première et de la seconde opinion ne se bornent pas à dire que l'homme, dépourvu du secours de la révélation, ne parvient pas à une connaissance des vérités naturelles suffisante à l'obtention de sa fin. S'ils se tenaient à ces termes, ils reproduiraient, d'accord avec l'universalité des théologiens, la doctrine commune des écoles catholiques. Ils vont au delà, et ils affirment que l'homme laissé à lui-même ne peut avoir aucune connaissance certaine des premières vérités naturelles; ou que, du moins, il est très-permis de douter qu'il possède réellement la puissance d'acquérir cette connaissance.

Aux partisans de la troisième opinion, nous dirons que les vérités naturelles sont, en effet, contenues dans la révélation, c'est-à-dire promulguées, rétablies, conservées par elle. Mais comme, d'après les principes catholiques, la raison ne peut jamais être confondue avec la révélation, ni la nature avec la grâce, ces vérités naturelles doivent nécessairement avoir une es-

sence propre, une origine propre, et il est possible, par conséquent, de les discerner des vérités révélées.

Par ces premiers éclaircissements, on verra tout de suite que nous n'avons aucune envie, grâce à Dieu, de porter la moindre atteinte à l'utilité, à la nécessité morale de la révélation, ni de restreindre son domaine. Bientôt, au contraire, nous consacrerons toutes nos forces et tous nos soins à démontrer la nécessité de ce secours divin. Mais c'est une erreur aussi funeste de nier la raison que de nier la révélation elle-même. Les doctrines que nous venons de signaler vont à anéantir la raison, sinon en termes exprès, au moins d'une manière équivalente. Nous voulons nous tenir éloigné de pareils excès, et glorifier Dieu par la raison comme par la foi. C'est méconnaître le don de Dieu que d'affaiblir outre mesure cette noble raison que nous tenons de lui, qui nous fait à son image, et qui nous rend propres à recevoir les lumières supérieures de la foi.

Pour rester dans le vrai, notre dessein est donc d'établir aujourd'hui la puissance de la raison dans les choses divines, d'en mesurer la portée.

Disons d'abord que, dans cette recherche, il ne peut être question de l'homme isolé de la société, dépourvu de tout enseignement, dénué de toute tradition. L'homme ainsi dépouillé serait un être hors de sa nature, un être chimérique. Mais le traditionalisme ne peut se prévaloir le moins du monde du fait que nous reconnaissons ici, puisque déjà nous avons établi que cette nécessité de l'enseignement et de la tradition était une condition naturelle du développement

de l'intelligence, et ne se référait nullement à une révélation proprement dite, extérieure et surnaturelle. Cette révélation a existé sans doute dès l'origine de l'homme, et sa lumière, plus ou moins obscurcie, se retrouve dans la tradition humaine. Ce n'est pas nous qui nierons cette vérité capitale; il s'agit uniquement de savoir s'il existe un moyen certain de discerner la vérité naturelle de la vérité surnaturelle dans ce dépôt de la tradition, où elles existent en quelque sorte mêlées et confondues. Est-il nécessaire de déclarer aussi que nous n'admettons pas l'absurde pouvoir attribué à l'homme d'inventer la vérité? Il peut l'apercevoir, la découvrir, la démontrer; mais l'inventer, comme si elle n'existait pas avant lui, comme si elle émanait de lui, il ne le pourrait que s'il était Dieu.

Nous avons dit que, dans cette étude, nous supposions la raison dans les conditions naturelles de son développement. Or ce développement peut être plus ou moins complet; les idées et les principes peuvent être plus ou moins confus, obscurs, enveloppés. Du sauvage à l'homme civilisé la distance est grande. Au sein même de la civilisation, elle ne l'est pas moins de l'enfant à l'homme fait, de l'homme inculte à l'homme instruit, du pâtre au philosophe. Il y a une différence immense entre les hommes qui ont trouvé autour de leur berceau une tradition pure, une religion sainte, un enseignement digne de Dieu, digne de l'homme, et ceux qui n'ont reçu que des doctrines grossières, erronées, dégradantes. Qui pourrait comparer le sort de l'enfant chrétien à celui du petit infortuné enveloppé, dès son premier jour, des ténèbres du poly-

théisme et des plus honteuses superstitions? Et même, lorsque l'homme a grandi dans le milieu le plus favorable à son développement religieux et moral, le degré qu'il possède de volonté, d'attention, d'activité, de puissance sur lui-même et ses passions, aura une influence décisive sur l'état et les forces de sa raison. Si donc nous devions apprécier aujourd'hui historiquement la puissance de la raison, nous devrions tenir compte de tous ces faits, de toutes ces circonstances. Mais c'est la puissance logique de la raison que nous voulons étudier en ce moment, et non pas son développement historique. Nous voudrions savoir ce que la raison peut absolument si on n'envisage que la nature de l'esprit humain et les principes; ce qu'elle peut relativement, lorsque les circonstances sont favorables à son développement; et si elle peut encore quelque chose, lorsqu'elles ne le sont pas. Il est donc clair que, dans cet examen, la haute et capitale question, qui nous occupera bientôt, de savoir si la raison a besoin d'un secours étranger et divin pour l'acquisition facile, sûre et complète des vérités religieuses et morales nécessaires à l'accomplissement des destinées naturelles de l'homme, cette question, disons-nous, se trouve réservée. Nous arriverons donc aujourd'hui à un résultat plutôt abstrait que réel, plutôt logique qu'historique, et cependant très-important pour nous former une idée juste de la puissance de la raison.

Avons-nous une mesure de la puissance rationnelle envisagée en elle-même? Personne ne doute que les plus hautes mathématiques ne soient contenues dans

les éléments de cette science, et que tout esprit avec l'attention et le travail nécessaires ne soit capable de ces hautes spéculations. En est-il ainsi des vérités religieuses naturelles, si on n'envisage que la nécessité logique? Y a-t-il des vérités religieuses appartenant en propre à la raison, données avec la raison, inséparables de la raison, des vérités accessibles à tout esprit, et qu'il peut connaître avec plus ou moins de perfection? Dans cette recherche, tout doit être ramené aux lois essentielles de la raison et à leur suite nécessaire. Il s'agit de savoir s'il y a des vérités religieuses nécessairement liées aux idées et aux principes constitutifs de la raison.

Nous avons dit que les résultats de la raison étaient très-différents, selon qu'on l'envisage dans le sauvage ou l'homme civilisé, dans l'enfant ou dans l'adulte, dans le polythéiste ou dans le chrétien, dans l'ignorant ou dans le savant. Et cependant, dans tous ces états divers, la raison n'est-elle pas toujours la même en ses éléments essentiels? Ne porte-t-elle pas toujours les mêmes idées, les mêmes principes sous des formes, il est vrai, différentes? La question est de savoir quelles sont ces idées, quels sont ces principes inhérents, essentiels à la raison, inséparables d'elle; la question est de savoir quelles sont les suites nécessaires de ces idées, de ces principes, et si, parmi ces conséquences, se trouvent les vérités fondamentales de l'ordre religieux et moral.

Après toutes nos études antérieures, l'énumération des idées et des principes de la raison ne peut être difficile pour nous. Sans autre préambule, je dis que

ces idées sont celles de l'être, du nécessaire et du contingent, de l'éternel et du temporel, de l'absolu et du relatif, de l'universel et du particulier, du parfait et de l'imparfait, du fini et de l'infini, de la cause et de l'effet, de la substance et des phénomènes. Voilà des idées que vous retrouverez à tous les âges et dans toutes les conditions de la vie humaine. Elles existent, il est vrai, souvent à l'état concret et non pas à l'état abstrait; plutôt virtuelles qu'actuelles; elles sont obscures, confuses, enveloppées, je l'accorde. Mais enfin vous les retrouverez toujours; et je vous défie de concevoir la raison dépouillée de ces idées.

Essentiellement pourvue de ces idées, la raison a nécessairement la faculté de les lier, de voir les rapports qui existent entre elles, c'est-à-dire qu'elle a la faculté de saisir les principes éternels et nécessaires. La raison peut-elle avoir les idées de cause et d'effet, de substance et de phénomène, d'être et de néant, sans se dire: Il n'y a pas d'effet sans cause; la cause est antérieure et supérieure à l'effet, et doit contenir, au moins, autant d'être et de perfection qu'il y en a dans l'effet; il n'y a pas de phénomène et d'attribut sans substance; une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps; le néant ne peut pas penser, etc.? Comme les idées, ces principes seront d'abord à l'état concret plutôt qu'à l'état abstrait; ils seront confus et enveloppés; mais ils n'en existeront pas moins, et gouverneront toujours la raison.

Douée de ces idées et de ces principes essentiels à sa nature, inséparables d'elle, la raison peut-elle, oui ou non, s'élever à la connaissance de l'existence de

Dieu et aux premières vérités de l'ordre moral ? Suivons un instant sa marche ascendante.

Le monde nous présente un vaste, un immense ensemble de faits liés les uns aux autres, dépendant les uns des autres. Ce grand ensemble conspire vers une même fin et forme un même ordre, une même vie. Partout dans ce monde éclatent des preuves infinies de puissance, d'intelligence, de sagesse, de bonté. En présence de ce magnifique spectacle, la raison, obéissant à ses lois, prononce sans hésiter que la série des effets et des causes suppose nécessairement une cause première ; l'universalité des effets, une cause universelle; l'ordre, l'harmonie, l'unité du monde, une cause unique, intelligente, sage et bonne, une cause qui doit être la puissance, l'intelligence, la sagesse, la bonté elles-mêmes.

Par la vue du monde et par l'effet de ses lois internes, la raison s'élève donc à la connaissance de l'existence et des attributs de Dieu. Veut-elle fortifier sa conviction, et pénétrer plus avant dans la connaissance de Dieu, elle n'a qu'à considérer l'idée de perfection qu'elle porte en elle-même. Elle trouvera que cette idée nous représente l'infini en toute manière, l'infini absolument infini. Et, comme cette idée ne peut provenir ni du monde, ni de nous-mêmes, en qui nous trouvons les caractères opposés du fini, il reste que la cause de cette idée dans notre raison ne peut être que l'infini lui-même. C'est lui, lui seul qui nous donne, qui peut nous donner cette idée : donc il existe. Cette infinité nous découvre en Dieu un abîme de perfection ; et cette infinité de perfection

nous apprend que Dieu n'est pas seulement la cause première et unique du monde, mais qu'il en est encore le créateur et le créateur libre.

Ainsi le principe de causalité, appliqué à l'idée de l'infini que je porte en moi-même, me donne Dieu dans sa perfection souveraine. Si, dans ces opérations de mon esprit, je craignais l'idéalisme, si je craignais de n'aboutir qu'à un Dieu abstrait, quoiqu'il n'y ait rien de plus réel que l'infini lui-même, je trouverais dans ma raison le principe de substance qui me donnerait l'être dans sa réalité profonde. Je rapporte invariablement toutes mes impressions, mes perceptions, mes modifications à un être qui est moi, à un être réel et substantiel. Je sens en moi la vie, la réalité, la substance, et je dis : Il n'y a pas de phénomène sans substance. Mais je dois appliquer ce principe au monde qui m'environne et agit sans cesse sur moi. Si je suis réel, vivant, substantiel, le monde aussi doit être réel, vivant, substantiel. Et Dieu qui seul explique et le monde et le moi, qui seul me fait comprendre mon existence et celle du monde, Dieu qui est le créateur des substances finies, doit être nécessairement la substance par excellence, la réalité suprême. Je ne puis pas plus douter de la réalité infinie de Dieu que de la réalité finie du monde et de la mienne propre.

Connaissant Dieu, adorant son infinie perfection, je rentre en moi-même, je sonde ma conscience, et j'y trouve le sentiment profond, invincible de ma liberté, et, en même temps, d'une loi qui en règle l'usage. Le juste et le bien s'imposent à ma conscience avec la même autorité que les vérités nécessaires à ma raison.

Je me sens coordonné à ma famille, à la patrie, à l'humanité tout entière. La loi de justice et d'amour est l'expression de ces rapports. Une autre loi, non moins intime, non moins présente à mon âme, m'ordonne de travailler sans cesse à mon perfectionnement, de m'élever et de me soutenir toujours à la hauteur d'une nature intelligente, libre et morale.

J'ai trouvé ma loi; ma destinée va se manifester avec la même évidence. Ces vérités éternelles et nécessaires qui brillent à ma raison, cette beauté morale qui se fait sentir à mon âme, cette justice qui commande à ma conscience, me révèlent mes affinités secrètes avec le vrai, le beau, le bien. Et comme le vrai, le beau et le bien sont impérissables, l'intelligence qui a perçu le vrai et fait de cette connaissance sa joie et son bonheur, l'âme qui a goûté l'éternelle beauté, la volonté qui n'a aimé que la justice, doivent participer à l'immortalité du vrai, du beau et du bien eux-mêmes. Une étude approfondie de l'âme confirme ces premières données; nous reconnaissons en elle un principe d'unité et de simplicité indécomposable, impérissable par sa nature. Cette âme trouve en elle-même une inclination invincible qui la porte à associer la vertu avec le bonheur. Et comme cette union de la vertu et du bonheur n'est pas toujours réalisée ici-bas, la sagesse, la justice et la bonté de Dieu nous imposent la conviction d'une vie future, où le vice recevra son châtiment, la vertu sa récompense. Dans cette future existence, les facultés de l'homme vertueux auront leur plein et complet développement; la destinée humaine s'achèvera, s'accomplira.

Ainsi quelques principes évidents, quelques observations inévitables, nous élèvent à Dieu, nous expliquent l'âme, nous donnent la loi morale et sa sanction, nous révèlent la destinée humaine dans l'ordre naturel. Veuillez remarquer que mon but n'était pas de vous donner des démonstrations complètes de toutes ces vérités fondamentales, mais de vous montrer qu'elles sont nécessairement liées, évidemment liées aux idées, aux principes qui sont l'essence même de la raison; qu'elles sont données en même temps que ces idées et ces principes, combinés avec la double observation de la nature et de l'âme. L'homme a donc la puissance naturelle d'arriver à ces vérités impliquées nécessairement dans les idées et les principes inséparables de sa raison et de son observation intime. Avec de la réflexion et de l'attention, il peut dégager des lois qui gouvernent sa raison et sa conscience ces magnifiques conséquences.

La connaissance de l'existence de Dieu, des premiers devoirs moraux, de l'immortalité de l'âme, forme donc le domaine propre de la raison dans l'ordre de la vérité naturelle, religieuse et morale. L'homme, par sa propre nature, par sa propre essence, par la nécessité des idées et de leurs conséquences, est donc en possession des éléments de la vie intellectuelle, religieuse, morale. Il y a donc en réalité des vérités religieuses et morales, naturelles, essentielles à la raison et à la conscience.

Telle est, d'après la nature des choses et les lois d'une logique rigoureuse, la puissance de la raison dans la sphère de la vérité naturelle, religieuse et

morale. En elle-même, cette puissance est grande et féconde, pleine de développements et de richesses intellectuelles; elle s'étend à tous les principes essentiels de la raison et à toutes leurs conséquences nécessaires.

Mais cette puissance, nous l'avons déjà remarqué, se trouve le plus souvent affaiblie, liée, paralysée même par une foule de circonstances externes qui sont cependant la vie humaine elle-même. De la puissance logique quoique très-réelle à la puissance effective il y a loin. L'appréciation de cette puissance, telle qu'elle se produit dans l'histoire de l'esprit humain, est un objet important d'étude spéciale. L'appréciation exacte de cette même puissance dans les individus est peut-être au-dessus des forces humaines. Nous savons seulement que la puissance de la raison sera d'autant plus grande que les circonstances seront plus favorables à son développement. Il est évident que l'homme né au sein de la vraie religion peut facilement se démontrer les vérités qui lui sont d'abord enseignées. Il est très-certain, par les principes comme par l'histoire, que l'homme environné de préjugés et d'erreurs, et ne possédant qu'une tradition altérée, peut réagir contre cet enseignement corrompu, et découvrir, par le bon usage de ses facultés, de grandes et nobles vérités. L'exemple des anciens philosophes est là pour attester ce fait consolant. Enfin il n'est pas douteux que l'homme environné des ténèbres d'une fausse religion ne conserve assez de lumière naturelle pour rester vraiment libre et responsable de ses actes.

Maintenant, messieurs, permettez-moi de confirmer cette doctrine sur la puissance de la raison, fonde-

ment de sa dignité et de la légitimité de la philosophie, par les plus graves autorités qui puissent faire impression sur un philosophe chrétien. La doctrine que je viens de vous proposer est celle des docteurs et des écoles catholiques. Saint Thomas va résumer pour nous l'enseignement des Pères et des docteurs; un fait incontestable et incontesté nous donnera celui des écoles.

Saint Thomas distingue toujours la philosophie de la théologie. Les vérités de ces deux sciences proviennent de deux sources différentes : la première s'éclaire par la lumière naturelle de la raison; la seconde, par celle de la révélation surnaturelle. Ces deux sciences ont chacune leur domaine à part et leur méthode particulière de traiter leur objet. Les vérités connues par la raison forment le domaine de la philosophie ; celles qui proviennent de la révélation constituent celui de la théologie. Et, chose remarquable, c'est surtout lorsque saint Thomas veut prouver la nécessité de la révélation et de la foi qu'il énonce formellement toute cette doctrine. « A l'égard de tout ce que la raison humaine peut découvrir de Dieu, dit le saint docteur, il a été nécessaire que l'homme fût instruit par la révélation divine, parce que la vérité de Dieu, cherchée par la seule raison, n'arriverait parmi les hommes qu'au petit nombre, et après beaucoup de temps et avec le mélange de beaucoup d'erreurs. Il a donc été nécessaire qu'outre les sciences philosophiques qui sont traitées par la raison, la sacrée doctrine fût connue par la révélation.[1] »

[1] *Pars prima*, q. 1. art. 1.

Ainsi, même en démontrant la nécessité de la révélation, saint Thomas enseigne qu'il y a une connaissance de Dieu que la raison peut atteindre par elle-même : *Ea etiam quæ de Deo ratione humanâ investigari possunt.* Il enseigne qu'il y a des sciences philosophiques qui sont propres à la raison : *præter philosophicas disciplinas quæ per rationem investigantur.*

Nous trouvons la même doctrine dans la *Somme contre les gentils.* Là saint Thomas énumère toutes les faiblesses, toutes les misères, toutes les erreurs de la raison, pour prouver l'utilité et la nécessité de la révélation. Mais, dans cette déduction si nette, si forte, si concluante, il suppose toujours que la raison est apte par elle-même à s'élever à la connaissance de Dieu et des premières vérités de l'ordre moral. Il ne parle jamais d'une impuissance absolue de la raison ; il admet toujours la possibilité d'arriver par la raison aux vérités naturelles. Les hommes qui y parviendraient par la voie purement rationnelle seraient en petit nombre, *pauci ;* mais enfin il y en aurait quelques-uns. Ils n'arriveraient à ces vérités qu'après beaucoup d'études et de temps, *post temporis longitudinem* ; mais leurs efforts ne seraient pas tout à fait perdus. Ce petit nombre, avec toute son ardeur, son zèle et ses travaux, n'obtiendrait le plus souvent que des vérités mêlées d'erreurs, *plerumque falsitas admiscetur ;* et de ce mélange, ainsi que de la discordance des opinions philosophiques, il résulterait que les vérités, même démontrées, paraîtraient douteuses à beaucoup, *apud multos in dubitatione remanerent ea*

quæ sunt verissime etiam demonstrata. Qu'on pèse ces mots, *plerumque*, *apud multos*, et on admirera la sagesse du saint docteur qui s'abstient de toute affirmation absolue et générale. Il ajoute ensuite que des raisons probables ou sophistiques sont souvent mêlées aux plus solides démonstrations. Mais encore ici il se tient dans la même réserve; cette immixtion du faux a lieu quelquefois, dit-il, *inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum.* Toute cette remarquable dissertation se termine par cette conclusion, qui en résume la doctrine : *Salubriter ergo divina providit clementiâ ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet*[1].

[1] *Summa contra gentiles*, lib. I. cap. IV, et *Secunda secundæ*, q 2. art. 4. Nous donnons ici tout le passage que nous venons d'analyser, afin qu'on juge si nous en avons reproduit fidèlement l'esprit :

« Duplici veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, utraque convenienter homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est quæ inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tria inconvenientia, si hujus veritas solum modo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum : unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris, oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia ; ad cognitionem eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præ cognoscere oportet, cum fere totius

La pensée de saint Thomas est peut-être plus manifeste encore lorsqu'il établit que l'existence de Dieu, et toutes les vérités qui peuvent être connues par la raison naturelle, ne sont pas des articles de foi, mais des préambules à la foi : *Deum esse, et alia hujus modi quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, non sunt articula fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides supponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen*

philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur... Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem pervenire potest : quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. Secundum inconveniens est quod illo qui ad prædictæ veritatis cognitionem, vel inventionem, pervenirent, vix post longum tempus pertingerent : tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur : tum etiam propter multa quæ præ exiguntur, ut dictum est : tum propter hoc quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens. Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris ; cum Dei cognitio, quæ maxime homines perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permistionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur diversa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili, vel sophistica ratione asseritur : quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fido tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore. »

prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile qui demonstrationem non capit[1]. Il est impossible de mieux distinguer la raison de la foi, et de faire à chacune sa part d'une manière plus équitable. La certitude de cette connaissance naturelle de Dieu provient de celle des principes : *Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum*, nous dit saint Thomas. Et les premiers principes sont ceux qui sont connus par eux-mêmes, et dont la connaissance nous est naturelle : *Illa nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis*[2].

Veut-on encore quelque chose de plus décisif, s'il est possible ? Dans le douzième chapitre de la *Somme contre les gentils*, saint Thomas discute l'opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu ne peut être trouvée par la raison, et qu'elle n'est reçue que par la seule voie de la foi et de la révélation : *Dicunt quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per viam fidei et revelationis est acceptum*. Le saint docteur appelle cette opinion une erreur : *Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere*, et il la réfute[3].

Ainsi, par cet ensemble de témoignages, il est évident que saint Thomas a toujours enseigné l'existence d'une raison naturelle, logiquement antérieure à la foi, capable de s'élever par elle-même et par des principes certains qui sont en elle à la connaissance de

[1] *Pars prima*, q. 2, art. 2.
[2] *Pars prima*, q. 2, art. 1.
[3] *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. XII.

l'existence de Dieu et des vérités fondamentales de l'ordre moral. Il est évident qu'il a assigné à la raison et à la philosophie leur domaine propre et particulier.

La doctrine de saint Thomas est celle de tous les docteurs chrétiens, et elle est tellement autorisée, qu'elle est devenue vulgaire dans les écoles. Un fait incontestable sera mon unique preuve. Lorsque les théologiens traitent de l'utilité ou de la nécessité de la révélation par rapport aux premières vérités de la loi naturelle, ils ne présentent jamais la révélation comme absolument nécessaire à l'acquisition de ces vérités, et supposent toujours qu'à la rigueur elles peuvent être obtenues par la seule raison. Ils se contentent seulement d'affirmer l'immense utilité, la convenance, la nécessité morale de cette révélation. A l'appui de ce fait, je ne citerai que le cardinal de La Luzerne et un savant professeur du collége Romain. « Relativement aux premiers principes de la loi naturelle, dit La Luzerne, la révélation n'est pas également nécessaire, mais même sur ces points elle est d'une très-grande utilité[1]. »

Le savant professeur romain, dont l'enseignement est d'un grand poids, établit la même doctrine : *Plures veritates naturalis ordinis, quæ tanquam præambula fidei spectari possunt, absque supernaturalis revelationis subsidio, recta ratio omnimoda certitudine cognoscere potest*[2]. Par ces préambules, le savant théo-

[1] *Dissertation sur la révélation*, ch. II.
[2] *Prælectiones theologicæ*, t. IX, p. 356, et t. I, p. 18. *Edit. lov.*

logien, comme saint Thomas, entend l'existence de Dieu, la spiritualité, l'immortalité de l'âme, les premières lois morales.

La doctrine que j'ai exposée dans cette leçon est donc l'enseignement général des écoles catholiques[1].

Nous avons écarté de cette discussion, pour les plus graves motifs, l'examen de la puissance historique de la raison. Mais, si on veut être complétement dans le vrai, ce n'est pas la raison prise d'une manière absolue, et ramenée à ses seules conditions logiques, qu'il faut seulement étudier. C'est surtout l'homme historique, réel, vivant, l'homme que nous sentons en nous et que nous apercevons dans les autres, qu'il faut considérer. C'est en lui qu'il faut étudier la raison dans ses ignorances nécessaires, ses erreurs séculaires, ses préjugés héréditaires, ses défaillances individuelles, la force inéluctable des circonstances exté-

[1] En 1855, le concile d'Amiens a renouvelé et résumé toute cette doctrine : Dum rationalismum impugnant, caveant etiam ne rationis humanæ infirmitatem quasi ad impotentiam reducant. Hominem rationis exercitio fruentem, hujus facultatis applicatione posse percipere, ant etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales, inter quas existentia Dei, animæ spiritualitas, libertas et immortalitas, atquo boni et mali essentialis distinctio, etc., etc., annumerantur, constanti scholarum catholicarum doctrina compertum est. Falsum est rationem solvendis istis quæstionibus esse omnino impotentem, argumenta quæ proponit nihil certi exhiberi, et argnmentis oppositis ejusdem valoris destrui. Falsum est hominem has veritates naturaliter admittere non posse, quin prius, per actum fidei supernaturalis, revelationi divinæ credat ; nec esse quædam fidei præambula, quæ naturaliter cognoscuntur, et non esse motiva credibilitatis quibus assensus fit rationabilis. His erroribus non firmaretur profecto, sed corrumperetur rationalismi confutatio. Si qui, sub traditionalistarum nomine aut quovis alio, in hos excessus prolaberentur a recta veritatis via procul dubio aberrarent.

rieures qui pèsent sur elle. C'est ainsi qu'après avoir élévé bien haut la raison il conviendra, par le tableau de sa propre histoire, de la rappeler à la modestie et au sentiment de son indigence et de sa misère. Alors nous pourrons résoudre cette grande question réservée : la raison suffit-elle pour conduire l'homme à l'accomplissement parfait de toutes ses fins naturelles?

DIX-HUITIÈME LEÇON.

L'HOMME SE SUFFIT-IL POUR ARRIVER A LA PERFECTION DE SES FINS NATURELLES?

Sur cette question, deux affirmations : l'affirmation rationaliste et l'affirmation chrétienne. — Détermination exacte des fins naturelles de l'homme. — La religion vraie et parfaite est le seul moyen pour l'homme d'atteindre à la perfection de ses fins naturelles. — L'homme, dans l'état actuel de ses facultés, n'a pu fonder la religion naturelle. — Il l'a reçue dans la constitution même de son être, par l'acte créateur. — Peut-il la conserver, ou la rétablir? — Réponse à cette question, dans l'observation psychologique et dans l'observation historique. — Causes de nos erreurs. — Conclusion.

Il est une question qu'un jour tout homme, devant le spectacle de l'histoire et de la vie humaine, doit se poser, et dont la solution doit exercer sur sa destinée une influence décisive. L'homme, réduit à ses seules forces naturelles, à sa raison, à sa volonté seules, se suffit-il pour arriver à la perfection de ses fins naturelles?

Vous le savez, sur cette question, l'esprit humain se partage; il y a deux affirmations contradictoires,

une qui dit oui, l'autre qui dit non : il y a l'affirmation rationaliste et l'affirmation chrétienne. Le rationalisme prétend que Dieu n'agit pas directement dans ce monde ; que l'homme est laissé complétement à lui-même et à ses seules forces ; qu'il doit être l'unique artisan de ses destinées, et que, par conséquent, toutes les institutions humaines, les mœurs, les lois, les arts, les sciences, les religions, sont son ouvrage. Une loi de progrès préside au développement de la destinée humaine ; et l'homme doit s'approcher toujours de plus près de ce vrai, de ce beau, de ce bien, qui se révèlent à son esprit et à son cœur. Il n'y a donc pas une intervention directe et immédiate de Dieu dans le gouvernement du monde intellectuel et moral ; Dieu n'agit que par les lois générales qu'il a posées, par les forces qu'il a créées. Il n'y a donc pas d'ordre surnaturel, de révélation, de grâce, de religion surnaturelle.

Ai-je besoin de mettre en regard de cette affirmation rationaliste l'affirmation chrétienne? Sans contester la loi du progrès qui est en dehors du débat, le christianisme nie de tout point ce que le rationalisme affirme de la suffisance de l'esprit humain, de la suffisance de la nature humaine, et de l'impossibilité de l'intervention surnaturelle de Dieu. Avec toute l'autorité de son histoire, de ses doctrines, de ses institutions, de ses vertus, de ses bienfaits, prenant son point d'appui sur la force infinie de rénovation qui est en lui et sur le monde nouveau qu'il a créé, il dit à l'homme : Ouvre les yeux, sonde ta conscience, interroge l'histoire, tu ne te suffis pas. Pèse ta vertu au

poids de ta raison, tu la trouveras légère. Demande à ta raison elle-même l'explication des mystères de Dieu et de tes propres mystères, elle ne te donnera pas une lumière abondante. Tes sciences, tes institutions, toutes les conquêtes dont tu te glorifies, si elles attestent ta grandeur, portent cependant le sceau indélébile de ta faiblesse; loin d'améliorer, d'embellir et d'élever ton âme, elles la laissent dans sa misère morale. Tout en toi appelle une assistance divine, un enseignement, une grâce, une force divines. Sans elles, tu n'accomplis pas même ta destinée naturelle. Tu n'es qu'un être manqué et misérable, au sein de ta force et de ta grandeur apparentes.

Entre le rationalisme et le christianisme, il faut choisir, et tous nos travaux doivent tendre à faciliter ce choix aux âmes qui cherchent la vérité. Une carrière nouvelle et vaste s'ouvre devant nous aujourd'hui.

Nous devons démontrer d'abord la nécessité morale, et la possibilité de la révélation; plus tard nous établirons son existence et ses rapports avec la raison et la nature. Le temps qui nous reste sera consacré à étudier la nécessité de la révélation, et à déterminer la notion que nous devons nous en former.

Jusqu'ici j'ai raconté la grandeur et la puissance de l'esprit humain ; et nul, je crois, ne me reprochera d'avoir cherché à le flétrir, à l'abaisser. Loin de là, j'ai vengé ses droits méconnus, sa dignité offensée par des systèmes exclusifs. La grande question est de savoir si cette force, cette puissance de l'esprit humain vont jusqu'à mettre l'homme en possession de toutes ses fins naturelles, ou de la perfection de ses fins naturelles.

Pour résoudre cette question, je ne me placerai pas sur le terrain de la religion révélée; je ne supposerai pas la révélation dont je veux démontrer la nécessité et l'existence. Je ne tomberai pas dans ces paralogismes grossiers. Ainsi je ne dirai pas d'abord : L'homme est déchu; sa nature est débilitée et impuissante par l'effet de sa chute : donc il a besoin d'un secours divin. Je ne dirai pas d'abord : L'homme est destiné à une fin surnaturelle : or, cette fin étant supérieure à sa nature, pour y arriver, il a besoin d'un secours étranger, c'est-à-dire d'une grâce surnaturelle. Non, messieurs, nous ne raisonnerons pas ainsi d'abord: et quoiqu'il soit certain que la destinée humaine n'a jamais été renfermée dans l'ordre naturel; quoiqu'il soit incontestable que l'homme, à l'instant même de sa création, a été coordonné à une fin surnaturelle et enrichi de dons surnaturels, il nous est permis de faire abstraction d'abord de cet ordre surnaturel, pour amener plus facilement ceux qui le nient à le confesser. Toutes les considérations, toutes les preuves que je vous présenterai successivement seront donc tirées de l'étude, de l'observation des lois essentielles de notre nature, rapprochées de l'idée de Dieu et éclairées de la lumière des principes nécessaires de la raison.

Avant d'aborder la solution de la grande question que nous nous sommes posée, nous devons fixer le sens des termes qui l'expriment, et surtout nous faire une idée juste et complète de ce qu'il faut entendre par ces fins naturelles de l'homme.

L'homme laissé à ses seules forces naturelles n'est pas du tout l'homme isolé et séparé de la société,

puisque la société et l'enseignement social sont le moyen ordinaire et naturel du développement humain. L'homme laissé à ses seules forces naturelles est l'homme social dans le plein exercice de ses facultés et dans toutes les conditions de leur développement régulier. Nous appelons à son aide le temps, l'espace, l'expérience, l'observation, l'histoire, l'étude de la nature, celle de lui-même et des autres hommes, enfin tous les moyens par lesquels la science se forme et le progrès se réalise.

Il s'agit maintenant de déterminer les fins naturelles de l'homme. L'homme est intelligence, volonté, liberté. La fin naturelle de l'intelligence est la connaissance de la vérité naturelle; la fin de l'activité volontaire et libre est l'observation de la justice. Il est aussi manifeste, aussi certain qu'une intelligence est faite pour connaître la vérité, et la liberté pour obéir à la justice, qu'il est manifeste et certain que l'oiseau est fait pour voler, le poisson pour nager, le reptile pour ramper, le quadrupède pour marcher. Une intelligence sans vérité, une volonté sans règle ne se conçoivent pas; et, s'il est quelque vérité indispensable à l'intelligence, c'est sans doute la connaissance de son principe, de sa loi, de sa fin, c'est-à-dire la connaissance de Dieu et de la loi éternelle qui règle les devoirs et la destinée de l'homme. Mais, pour correspondre aux nécessités logiques, il ne suffit pas que cette connaissance soit partielle, incomplète dans son ordre, obscure, vague, mêlée d'erreurs, accompagnée de doute. Il faut qu'elle soit nette et précise, dégagée de tout alliage impur d'erreur capable de l'altérer,

et à l'abri des atteintes du doute qui l'affaiblit. Sans ces conditions, l'intelligence n'obtient pas sa fin légitime, qui est la connaissance vraie de la vérité naturelle.

Tout ce que je dis de l'intelligence doit se dire aussi de la volonté; elle est appelée à réaliser dans la vie humaine la loi de justice, c'est-à-dire à conserver inviolables tous les rapports qui découlent de la nature de Dieu et de celle de l'homme, et qui sont manifestés par la loi éternelle et naturelle. Mais ce ne sera pas une pratique incomplète ou partielle de quelques devoirs naturels qui la conduira à sa fin légitime. Elle ne la trouvera, et avec elle sa dignité et son bonheur, que par l'exercice complet et parfait de toutes les vertus naturelles. De même que l'homme est appelé à la vraie connaissance, il est appelé à la vraie vertu.

Telle est l'idée parfaite des fins naturelles de l'homme, idée qui s'impose à notre raison, à notre conscience, avec une autorité absolue, irréfragable. Oui, la raison nous dit clairement que la fin naturelle de notre intelligence est une connaissance pure et exacte de Dieu, créateur, législateur, providence, principe et fin de l'homme; une connaissance très-explicite de la loi morale qui fonde tous les devoirs; une connaissance certaine de la vie future qui en renferme la sanction. Oui, la raison nous dit clairement que la fin de notre activité, de notre liberté, est une obéissance fidèle à la loi qui doit la gouverner pour la conduire au bonheur.

En définissant ainsi, à la lumière de la vérité éternelle, les fins naturelles de l'homme, qu'est-ce

que je viens de faire, sinon de poser la nécessité d'une religion pure, vraie, sainte, digne de Dieu, digne de l'homme, de la religion une, immuable, universelle? C'est cette religion qui sera pour l'homme le moyen de connaître ses fins naturelles, le moyen de les accomplir; c'est cette religion qui sera la lumière, la loi et la force de l'homme.

Toute la question se réduit à savoir si l'homme, laissé à lui-même et à ses seules forces, peut fonder et conserver la religion dans sa vérité, sa pureté, sa perfection nécessaires.

Examinons d'abord s'il a pu la fonder. Supposer que l'homme, dès le premier instant de son apparition sur la terre, a eu besoin de chercher, de trouver, de fonder la religion, c'est supposer évidemment qu'il ne l'avait pas reçue dans sa création et par elle. car on ne cherche pas ce qu'on possède. D'après cette hypothèse, l'intelligence humaine aurait été créée sans lumière, et la volonté sans règle; l'homme aurait été jeté sur la terre sans savoir d'où il venait, où il allait, ce qu'il avait à faire. Par conséquent, l'homme aurait été créé dans le vide absolu de la pensée et du cœur, dans un état voisin de l'animalité pure. Nous avons déjà rencontré cette hypothèse, lorsque nous avons étudié l'origine de la parole, et nous avons démontré qu'elle est contradictoire. La solution de la question que nous venons de poser touchant l'origine de la religion se trouve implicitement renfermée dans les principes que nous avons établis pour expliquer l'origine de la pensée et de la parole dans le premier homme. Arrêtons-nous encore un instant

à des considérations fécondes en vérités capitales.

Quand on suppose que l'homme a fondé et formé la religion, qu'elle est le produit unique de ses facultés telles que nous les connaissons, comme la nature humaine, dans son état actuel, se trouve évidemment soumise à une loi de développement successif et progressif, on est conduit à penser que la religion a dû avoir les commencements les plus faibles, les plus grossiers, et qu'elle s'est perfectionnée avec le progrès de la nature humaine. Dans cette hypothèse, la religion des premiers humains aurait été analogue à celle des peuplades sauvages qui existent encore, puisque ces premiers hommes eux-mêmes auraient été d'abord à l'état sauvage. La question de savoir si l'homme a véritablement été le fondateur de la religion, se ramène donc à celle de la priorité de l'état sauvage.

Il nous a été facile de montrer que l'hypothèse de l'animalité primitive de l'homme renferme une impossibilité et n'est qu'un non-sens. Mais l'état sauvage est un fait qui existe encore sous nos yeux; et si nous rencontrons encore aujourd'hui l'homme à l'état sauvage, ne pouvons-nous pas supposer qu'au moment de son apparition sur la terre il a existé d'abord dans cette triste condition? Au nom de la dignité humaine, au nom de la sagesse, de la bonté et de la sainteté de Dieu, je réponds : Non; une pareille supposition est absurde et impie. L'état sauvage, ainsi que les erreurs, les vices, les décadences héréditaires, se conçoit comme un fruit amer de la liberté et de la solidarité humaines, ces deux grands pivots de nos destinées

individuelles et sociales; mais il est absolument impossible de le concevoir comme une institution divine, directe et immédiate.

Nous ne le savons que trop par notre propre expérience et par l'histoire, l'homme a le pouvoir d'oublier la vérité. Jetez les yeux autour de vous. Combien de jeunes gens, combien d'hommes, ayant reçu de la piété d'une mère et d'une éducation chrétienne le dépôt des plus hautes et des plus pures vérités, ont laissé cette lumière s'obscurcir et même s'éteindre dans leur intelligence, envahie par les ténèbres de l'erreur? L'homme qui a abandonné, oublié ou méconnu la vérité est incapable de la transmettre entière à ses enfants. Par l'effet de cette solidarité qui fait dépendre, en grande partie, des parents le sort des enfants, ceux-ci seront élevés sans voir leurs premiers pas éclairés par la lumière de la vérité, ou ils ne recevront d'elle que quelques faibles lueurs. Dans leurs mains peu exercées et malhabiles, la vérité qui leur restera sera encore plus altérée, plus défigurée. Les nouvelles générations ajouteront de nouvelles ruines aux ruines déjà faites. Les mœurs se corrompront avec les croyances; les erreurs les plus grossières, les vices les plus infâmes acquerront la force d'une tradition domestique et nationale. Sur cette route descendante, il n'y a pas de point d'arrêt; et, à l'aide de certaines circonstances particulières, comme l'éloignement ou la séparation des centres de civilisation, on conçoit les progrès rapides de la décadence; on la voit marcher vite, et arriver à la forme la plus hideuse de la barbarie.

Ainsi, par la liberté et la solidarité humaines, par le triste privilége que l'homme possède d'oublier, d'altérer la vérité, par la puissance qu'il a de créer, dans une certaine mesure, le sort de ses enfants, nous nous rendons compte de l'origine et des progrès de l'état sauvage. Dieu, ayant posé, dans sa sagesse, ces lois de la liberté et de la solidarité humaines, peut en permettre les suites. Mais que l'état sauvage existe par une volonté directe et positive de Dieu, par une institution divine, c'est ce qu'il est impossible d'admettre sans nier les attributs les plus essentiels de Dieu, sa sagesse, sa bonté, sa sainteté, sa personnalité.

En effet, si l'état sauvage est l'état originaire et primitif de l'humanité; s'il faut voir en lui une forme par laquelle l'humanité a dû passer; s'il est son premier développement, l'état sauvage est un appendice nécessaire de l'humanité; il a été institué avec elle; il est l'œuvre directe de Dieu comme la nature humaine elle-même. Mais la religion du sauvage est invariablement le naturalisme, le fétichisme, le polythéisme le plus grossier; sa morale est aussi informe que sa théologie; ses mœurs sont en harmonie avec ses croyances; et l'anthropophagie est le caractère extrême de cette effroyable misère. Ces erreurs grossières et ces mœurs horribles, inséparables des commencements de l'état sauvage, sont donc d'institution divine, comme l'état sauvage lui-même. Dieu a donc voulu positivement et directement que l'homme adorât à sa place des dieux imaginaires, et qu'il prostituât son encens aux êtres les plus vils de la nature. Dieu a donc voulu positivement et directement toutes les aberrations, toutes les

dissolutions, toutes les monstruosités de l'état sauvage, y compris l'anthropophagie. Dieu est donc, par une volonté directe et positive, l'auteur de l'erreur et du mal.

J'avais donc raison de dire que ces conséquences rigoureuses de la priorité de l'état sauvage renversent toutes nos notions de la perfection de Dieu, toutes nos idées de vérité et de vertu. Elles vont à la confusion totale de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal, et ne peuvent s'accorder qu'avec l'athéisme.

La démolition de l'hypothèse de la priorité de l'état sauvage entraîne la ruine de cette autre hypothèse qui attribue à l'homme la fondation de la religion. En effet, l'homme n'aurait pu fonder la religion qu'en passant par le naturalisme, le fétichisme, le polythéisme. Or, tous ces états, considérés comme des formes primitives et nécessaires de l'idée religieuse et du sentiment religieux, sont en contradiction palpable avec toutes nos notions de la sagesse et de la sainteté de Dieu. Donc l'homme primitif n'a pu être, par l'institution divine, dans aucun de ces états; donc la religion a une autre origine et d'autres commencements.

Il faut concevoir que l'homme, dès l'instant même de sa création, par une lumière intérieure et divine, identique à celle qui éclaire tous les jours la raison, mais plus éclatante et plus abondante, a connu Dieu et la loi morale. Il a eu une connaissance très-distincte, très-nette et très-exacte de l'existence de Dieu, de son unité, de ses perfections. Il a lu très-clairement, dans la loi morale, ses devoirs envers Dieu, envers ses sem-

blables, envers lui-même; et ses futures destinées lui ont été manifestées. En d'autres termes, l'homme, par le fait même de sa création à l'âge adulte et dans le complet développement de son intelligence et de sa volonté, par la présence des idées et des principes nécessaires qui brillaient à sa raison et à sa conscience dans un éclat que rien ne pouvait obscurcir, a possédé une religion pure et divine. Il n'a donc pas été un seul instant sans lumière et sans loi. Il n'a donc pas eu à chercher, à trouver, à fonder la religion naturelle, c'est-à-dire, en d'autres termes, à chercher, à trouver, à fonder sa propre nature. Toutes ces choses lui ont été données par l'acte créateur.

Je viens de confirmer et de développer notre grande thèse de l'homme créé adulte, pensant, parlant, complet. L'homme n'a pu être créé pensant et parlant qu'avec des pensées et des paroles de vérité et de lumière, c'est-à-dire avec une connaissance exacte de son principe, de sa loi, de sa fin; c'est-à-dire encore avec la connaissance de la religion naturelle, une, sainte, immuable, universelle.

Le raisonnement appuyé sur des principes absolument certains nous a conduits aux conséquences graves que nous venons d'exposer. Après avoir établi que l'homme a été créé pensant et parlant, nous disions que cette doctrine était en harmonie parfaite avec l'enseignement des Livres saints. Nous pouvons tenir ici le même langage. D'après la *Genèse*, l'homme, au moment même de sa création, connaît Dieu et se connaît lui-même, c'est-à-dire qu'il participe à toutes les vérités constitutives de la religion naturelle. Ces vé-

rités lui sont communiquées par l'acte créateur de son intelligence et de sa raison. On ne prouvera jamais par les saints Livres que l'homme, au premier jour, ait reçu une révélation extérieure et positive des premières vérités naturelles. Il y a eu sans doute une révélation verbale, mais qui a eu pour objet des vérités particulières. Plus tard aussi, les vérités naturelles, oubliées ou altérées par les hommes, ont été rétablies et promulguées par une révélation positive. Mais, selon les Pères et les interprètes les plus autorisés de l'Écriture sainte, il n'en fut pas ainsi au commencement; une lumière intérieure manifesta au premier homme les vérités essentielles[1]. Il reçut aussi des connaissances et des dons d'un autre ordre; mais, comme nous l'avons déjà dit, nous pouvons, pour le moment, faire abstraction de ces priviléges, sans prétendre que l'homme ait été réduit un seul instant à l'état de pure nature.

La vérité naturelle fut donc communiquée à l'homme par la constitution même de son être. Son premier devoir était de conserver pur et intact ce précieux dépôt et de le transmettre à ses enfants, comme la plus noble portion de l'héritage humain, comme leur véritable titre de noblesse. Mais si, par cette fatale puissance d'oubli et d'erreur que l'homme possède, cette vérité venait à s'altérer et à se corrompre dans la pensée humaine, un autre devoir incombait à l'homme. Il devait s'efforcer, à l'aide de la lumière

[1] On trouvera les témoignages des Pères et des interprètes dans le livre du R. P. Chastel, *De l'origine des connaissances humaines, d'après l'Écriture sainte.*

de la raison, qui n'est jamais entièrement éteinte par les préjugés, les erreurs et les passions, de recouvrer la vérité perdue. Un objet plus digne de ses efforts ne pouvait lui être proposé. Conserver la vérité transmise, recouvrer la vérité perdue, tel était donc le grand devoir de l'homme ; tel était, pour lui, le seul moyen d'arriver à l'accomplissement de ses destinées naturelles.

Laissé à lui-même et à ses seules forces, l'homme, dans l'état actuel de ses facultés, se suffit-il pour accomplir ce double devoir? Se suffit-il pour conserver la vraie religion, et la retrouver, s'il la perd? Grande question, féconde en conséquences. Pour la résoudre, au point où nous sommes, nous avons l'observation et le raisonnement. Nos observations doivent porter sur les faits que nous présente la nature humaine, et nous pouvons demander ces faits soit à l'histoire, soit à l'étude de nous-mêmes. L'observation psychologique et l'observation historique doivent nous donner les faits. Le raisonnement ensuite doit tirer de ces faits leur conclusion légitime. Dès aujourd'hui nous pouvons commencer notre étude psychologique, et demander à l'âme humaine le secret de ses relations avec la vérité.

Dans notre récent examen de la puissance de la raison, nous avons fait abstraction de toutes les causes d'erreur qui l'environnent et trop souvent la captivent. Cette omission était nécessaire pour nous faire une idée juste de la puissance absolue de la raison. Mais l'étude des défaillances de l'esprit humain doit compléter celle de sa puissance, comme nous l'avons

dit à la fin de la dernière leçon; et pour ne pas se tromper sur la nature humaine, il faut toujours embrasser ces deux aspects, et réunir dans une même vue la grandeur et la misère de notre esprit, sa force et sa faiblesse. Pénétrons donc, encore une fois, dans la conscience intellectuelle, pour recueillir l'enseignement que nous donnent les oppositions et les contrastes qu'elle nous présente.

Le premier phénomène qui me frappe, c'est ce besoin, cette inquiétude, cette ardeur de se rendre compte de tout, de tout expliquer, de tout comprendre, qui tourmente et agite l'homme. Il cherche la raison des faits qui l'environnent; et il n'est satisfait que lorsqu'il arrive à une unité, capable d'expliquer la diversité où il se perd? Cette activité intellectuelle est un des plus beaux attributs de notre nature. Elle est le signe de sa grandeur; mais, en même temps, elle atteste et notre faiblesse et notre misère. La faculté de percevoir les idées et de saisir leurs rapports est quelque chose de bien grand. Poser un principe, en déduire les conséquences, dévoiler la mystérieuse génération qui les fait sortir les unes des autres et le lien secret qui les unit, c'est une œuvre de puissance. Remonter d'un simple fait à la loi qui l'engendre, voir dans les causes et les lois la multitude des phénomènes, c'est là encore un témoignage bien haut de la valeur de l'esprit humain. L'analyse et la synthèse sont ses deux leviers. Avec ces deux puissants instruments, à l'aide de l'observation et du raisonnement, il pénètre jusqu'à certain degré le monde qui l'environne, et découvre quelques-uns de ses secrets. S'il entre dans

le champ des applications, il y opère des merveilles. Les forces de la nature deviennent pour lui des esclaves dociles qui suppléent à l'insuffisance de ses organes et de ses moyens d'action. L'homme s'approprie toutes les richesses de la terre, et les fait servir à ses besoins. Eh bien ! cette puissance qui parcourt en reine l'espace et le temps, cette puissance qui trace aux astres leur route et domine la nature, vient échouer contre un grain de poussière, contre un atome. Dans le monde des phénomènes, il y a une essence, une vie, des lois supérieures qui se refusent à nos observations, qui échappent à nos raisonnements et sur lesquelles nous n'avons pas de prise. Au bout des infatigables investigations de la science, se dresse toujours l'éternel inconnu ; il est là comme une barrière infranchissable.

Mais si le monde physique, ce monde livré à nos recherches et à nos disputes, nous présente de tout côté d'insondables abîmes, que sera-ce du monde métaphysique? Dans ce monde aussi la puissance de l'esprit humain est grande, nous l'avons reconnu, nous lui avons payé un juste tribut d'admiration. Sa gloire, sans doute, est l'idée, la connaissance de l'infini, de Dieu. Je le distingue de tout ce qui n'est pas lui. Je le conçois comme la souveraine perfection à laquelle je ne puis rien ajouter, de laquelle je ne puis rien retrancher, comme la cause souverainement parfaite et indépendante de toute existence. Mais si je sais qu'il est, j'ignore comment il est. J'affirme avec une assurance inébranlable qu'il possède en lui-même toutes les perfections, et qu'il est créateur; mais il ne

m'est pas donné de comprendre comment cette infinité de perfections coexiste dans l'infinie simplicité de son être, comment ces perfections se concilient entre elles, comment il crée, comment il tire le monde du néant. Insondable profondeur où ma raison se perd ! Et cependant ma gloire est d'entrevoir ces mystères et de confesser que je ne les comprends pas !

Le monde moral ne me présente pas des mystères moins profonds, et le seul problème de la conciliation de la prescience divine avec la liberté humaine peut épuiser toutes les forces de l'esprit humain. De quelque côté donc que je me tourne, quel que soit le monde que je considère, partout le mystère, partout l'inconnu, partout des abîmes qui font reculer d'effroi ma raison chancelante.

Mais là ne sont pas mes plus grandes misères. Celles que je viens de rappeler portent dans mon âme une noble tristesse. D'autres me font rougir. Je veux parler des faiblesses de mon esprit et de celles de ma volonté. Quand l'intelligence considère un objet, il est bien rare qu'elle l'embrasse dans toute son étendue. Elle n'en voit trop souvent qu'un côté, et se fait des choses qu'elle étudie des vues incomplètes. A cette incapacité naturelle se joignent l'inconstance, la mobilité d'une volonté qui ne peut se fixer et qui va sans cesse d'un objet à un autre. Cette volonté mobile entraîne la raison dans sa fuite rapide, et celle-ci se contente trop souvent d'un aperçu superficiel. Si cette volonté légère est dominée par quelque passion d'orgueil ou d'intérêt, si un engagement systématique la tient captive, alors les causes d'erreurs se compliquent, s'aggravent, et

l'homme n'a plus la liberté entière de ses jugements.

A ces causes intérieures d'égarement, viennent se joindre des circonstances extérieures qui exercent sur la raison une triste influence. Les doctrines transmises avec la vie, établies par une longue possession, environnées des respects publics, laissent peu d'indépendance à l'esprit; les besoins de la vie matérielle lui laissent peu de temps. Le nombre des hommes de loisir est-il bien grand? Le genre humain, on peut le dire, est absorbé par les soins, les plaisirs et les souffrances de la vie. Cependant la culture intellectuelle demande du temps, comme de la volonté et de la capacité; et ces conditions indispensables font souvent défaut, et les hommes ne les possèdent qu'à des degrés infiniment divers.

De cette diversité, il en résulte une autre non moins grande dans les facultés humaines. Et si la raison, prise pour la lumière de la vérité qui nous éclaire, est une, immuable, universelle; considérée comme notre faculté personnelle de connaître, de juger, de raisonner, elle nous présente la plus grande diversité. Cette faculté, en effet, dépend entièrement des principes que nous acceptons, du soin que nous mettons à n'en tirer que des conséquences légitimes; et la légitimité de ces conséquences dépend elle-même de la pénétration, de la force, de la rectitude de l'esprit et de sa faculté d'attention. Or, ces qualités sont très-différentes d'un homme à un autre, et on ne les retrouve pas toujours semblables à elles-mêmes dans tous les états et tous les moments de la vie d'un même homme.

Quand je considère cet ensemble de faits, je suis

effrayé à la vue de ces causes multiples d'erreur qui environnent et pressent l'homme de toute part. Je le vois gravissant un sentier étroit sur le bord d'un précipice. La philosophie, il est vrai, nous donne les plus sages préceptes pour nous garantir des causes de nos erreurs et assurer la rectitude de nos jugements. J'applaudis de tout mon cœur à ces préceptes, je m'exhorte moi-même, j'invite tous les hommes à les observer. Mais, lorsque le cœur ou les passions conspirent contre la raison, il est bien rare, bien difficile que ces conseils de la sagesse obtiennent leur efficacité complète; et, pour préserver l'homme de certaines erreurs, il faut quelque chose de plus que des préceptes.

Voici donc le résultat de la plus simple observation psychologique, du plus simple bon sens appliqué à cette étude: l'esprit humain est borné, faible, léger, dominé par mille passions et par mille préjugés, distrait par une foule de préoccupations nécessaires, très-inégalement développé, très-inégalement exercé et droit. Cependant l'esprit humain a d'importants devoirs à remplir, s'il veut vivre de vérité et de raison. Il doit, nous l'avons vu, conserver la vérité reçue et recouvrer la vérité perdue. Mais, sous l'action de toutes les causes d'erreur et d'égarement que nous venons de décrire, au sein de cette misère, comment pourra-t-il s'acquitter de ce double devoir? Lui sera-t-il donné de conserver, de perpétuer ou de rétablir la vérité naturelle, patrimoine nécessaire de l'intelligence? Ne pouvons-nous pas prévoir que, si le dépôt de la vérité n'est confié qu'à l'esprit humain, il courra un grand

danger de périr? L'homme, si faible d'intelligence et de volonté, si léger, si inattentif, très-souvent dominé par des préjugés invétérés, plus souvent encore jouet de quelque passion coupable, intéressé par conséquent à oublier ou à affaiblir une vérité qui le condamne; l'homme, dis-je, aura bientôt altéré, défiguré, presque effacé de son cœur cette vérité. Il ne lui en restera que quelques débris, quelques fragments informes.

La même déduction nous apprendra que, lorsque l'homme, laissé à lui-même et à ses seules forces naturelles, voudra s'appliquer à la recherche de la vérité, il échappera bien difficilement à tant de causes d'erreur qui l'assiégent. Les résultats de ses recherches, de ses spéculations, de son activité intellectuelle, seront marqués au coin de l'imperfection, de la faiblesse de sa raison, de la diversité du développement de ses facultés, de la contradiction de ses pensées.

Ces conclusions, quelque certaines qu'elles soient en elles-mêmes, demandent cependant à être vérifiées par l'histoire de l'esprit humain. Dans la prochaine leçon, nous transporterons nos investigations dans le champ de l'histoire des religions et des philosophies humaines.

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

APERÇU HISTORIQUE DES RELIGIONS ET DES PHILOSOPHIES DE L'ANTIQUITÉ.

Résultats généraux des religions de l'antiquité relativement à la vérité naturelle, dogme, morale, et culte. — Résultats généraux de l'examen et des recherches philosophiques pendant les trois grandes époques de la philosophie ancienne. — Conséquence générale touchant la puissance de l'esprit humain.

Le moment est venu de confirmer nos observations psychologiques par des études historiques; le moment est venu d'interroger les annales de l'esprit humain. Il faut considérer l'homme à l'œuvre, il faut le prendre sur le fait. Alors seulement nous saurons si les réalités historiques infirment nos observations psychologiques, ou si elles leur donnent un nouveau degré de force et d'autorité.

Le champ de l'expérience historique s'ouvre donc devant nous, Messieurs. Cette expérience a commencé avec l'homme lui-même; nous avons devant nous toute la durée des siècles et toute la terre habitée. Jamais une expérience plus solennelle; jamais un

champ d'expérimentation plus vaste, plus étendu ; il embrasse tous les temps et tous les lieux. Les faits se présentent en foule, et cette multiplicité, cette variété, cette complication des faits est un premier écueil dans cette étude. Il faut, si nous ne voulons pas nous perdre dans le détail, si nous voulons arriver à une conclusion certaine, il faut interroger ces faits avec un soin particulier, une méthode exacte. L'objet de notre étude est l'histoire même des religions et des philosophies humaines. Certes, je n'ai pas la prétention de vous faire, en quelques leçons, l'histoire complète des religions et des philosophies. Il faudrait des années et des volumes pour la traiter avec l'étendue qu'elle mérite. Je ne puis me proposer qu'un seul but : rechercher les résultats généraux des religions et des philosophies humaines relativement à la connaissance de Dieu et de l'homme. Et cette recherche n'est ni bien longue, ni bien difficile, puisqu'elle se réduit à constater quelques faits certains, incontestables, avoués, et cependant féconds en conséquences bien graves. Vous ne vous étonnerez donc pas que je veuille embrasser, dans cette première leçon, l'histoire des religions et des philosophies de l'antiquité. Je commence par celle des religions.

Quand on réfléchit à l'immensité des travaux entrepris et exécutés sur l'histoire des religions, on est rempli d'étonnement et d'admiration, et il faut le dire à la gloire de notre siècle, c'est surtout de nos jours que ces recherches ont pris leur plus grande extension. Sans doute le dix-septième et le dix-huitième siècle avaient préparé ce grand mouvement. Les tra-

vaux des missionnaires jésuites sur la Chine, ses traditions, ses doctrines, son histoire, nous fournissent encore les plus précieux documents, et les noms des Prémare, des Gauhil, des Mailla sont encore et seront toujours chers à la science. Elle conservera aussi un éternel et respectueux souvenir du dévouement d'Anquetil-Duperron. La découverte du Zend-Avesta, qui nous a révélé la religion d'Ormudz, a été le glorieux trophée de ses voyages, de ses travaux, de ses périls. L'Académie de Calcutta et ses illustres présidents, MM. Colebroocke, Jones, Wilson, nous ont initiés aux mystères de l'Inde savante. Déjà nous avons pu nous faire une idée de sa théologie et de sa philosophie. Mais l'avenir nous réserve sans doute de nouvelles découvertes. Des savants, dont on ne saurait trop louer le zèle et le courage, éditent, traduisent, commentent les textes des Védas. Dans quelques années, il faut l'espérer, nous posséderons les principaux monuments de la littérature sacrée et héroïque de l'Inde, dans les textes mêmes accompagnés de traductions. Les Creuzer et les Otfried Müller ont jeté un jour nouveau sur les antiques mythologies de la Grèce et de Rome, tandis que d'autres savants dirigeaient leurs investigations sur les traditions scandinaves. Les découvertes récentes faites sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, et ces débris précieux de l'art assyrien et babylonien qui sont venus enrichir notre musée et celui de Londres, et qui, tous les jours, s'accroissent, ont tourné la pensée des savants vers les antiquités assyriennes, et bientôt peut-être parviendra-t-on à lire facilement et sûrement ces inscriptions

cunéiformes si nombreuses et qui pourraient nous livrer tant de secrets.

Tout paraît annoncer une ère nouvelle pour la science des antiques religions. Il semble donc que le moment n'est pas trop bien choisi pour caractériser ces institutions; et, certes, si je voulais vous exposer l'origine de ces religions diverses, leurs rapports, leurs transformations, le sens de leurs symboles et de leurs rites, vous seriez peut-être en droit de m'arrêter, ou du moins de me demander une analyse préalable des travaux et des découvertes qui ont été faits jusqu'ici, et, en cela, vous ne m'imposeriez pas une tâche facile. Heureusement, pour arriver à nos conclusions, nous n'avons pas besoin de toute cette science. Les résultats religieux et moraux des antiques doctrines et des antiques institutions religieuses sont des faits si certains, si publics, si connus, si avoués, si incontestables, qu'il suffit de les rappeler et de les signaler, et, même, nous pouvons le faire en peu de mots.

Je demande donc aux antiques religions quelles notions elles ont conservées de Dieu, de la création, de la nature de l'homme, de la loi morale, de la vie future. Toutes les nations, à l'exception d'une seule, sont tombées dans les plus graves erreurs sur tous ces points essentiels et fondamentaux.

L'unité, la souveraineté, l'indépendance, la perfection, la sainteté de Dieu, ont été méconnues. La première erreur de l'humanité paraît avoir consisté dans la confusion de Dieu avec la nature, ou plutôt dans la substitution de la nature à Dieu. Subjugué par les

sens, entraîné par des passions coupables, l'homme oublie le créateur et s'arrête à la créature. Victime de ce premier égarement de son cœur, il divinise cette nature qui le séduit, l'enchante et voile à ses yeux affaiblis l'auteur invisible de toutes ces merveilles. Enivré par les plaisirs et les joies sensuelles, recueillant tous les bienfaits de la nature, ou bien épouvanté par ses terreurs et frappé par ses fléaux, l'homme sent toujours en elle une puissance qui le domine. Le ciel, les astres, la terre, tous les éléments, toutes les forces naturelles reçoivent ses hommages et ses adorations. Au milieu des ténèbres qui obscurcissent son intelligence et égarent son cœur, l'homme, sans doute, ne perd pas entièrement l'idée et le sentiment d'un premier principe; mais il identifie ce premier principe avec ses effets, il identifie le créateur avec la création. Le monde est conçu comme une émanation nécessaire, un développement substantiel de la cause suprême.

Le principe que j'expose ici est celui des grandes religions unitaires de l'Inde et de la Chine. Une autre conception, la conception dualiste, paraît prédominer dans l'Égypte et la Perse. Elles admettent deux principes éternels et nécessaires : Dieu et la matière incréée. Dieu n'est que l'ordonnateur du monde; à ses côtés, et sur la même ligne, règne une puissance égale à la sienne, une puissance du mal. Cet être, qui n'est que la personnification de la matière éternelle, existe par lui-même comme le bon principe. Une lutte éternelle est engagée entre le bon et le mauvais principe, qui se disputent le monde, et la victoire reste longtemps ou toujours indécise entre eux.

Telles sont, dégagées de leurs symboles brillants ou terribles, majestueux ou absurdes, les conceptions fondamentales des antiques religions, conceptions qui se retrouvent dans les diverses religions émanées des premières. Sous ces erreurs, la notion de l'unité, de l'infinité, de la perfection souveraine de Dieu est comme étouffée, et l'homme n'adore plus que les créations d'un cœur et d'une imagination malades. Mais, tout erronées qu'elles sont, ces conceptions, dans leur forme première, ont encore quelque grandeur et quelque éclat. Bientôt elles développeront nécessairement toutes leurs conséquences. L'idée divine, déjà défigurée dans sa translation à la nature, sera brisée à l'infini, pulvérisée, si j'ose ainsi m'exprimer, et dissipée avec une folie sans égale. Dans cette nouvelle aberration, l'homme égaré sera parfaitement conséquent avec lui-même. Déserteur de Dieu et de lui-même, l'homme s'en ira répandant partout la nature divine, attribuant à tout la divinité. Les objets les plus vils, les objets inanimés, les animaux, les plantes, recevront son encens. Il s'adorera lui-même, et finira par mettre sur les autels ses passions et ses vices. Là cependant ne sera pas le terme de ses égarements. Ces objets indignes de son culte existent au moins dans la nature; d'autres objets fabriqués par ses mains recevront à leur tour ses adorations insensées. OEuvre d'un artiste grossier ou sublime, selon les temps, le simulacre sera identifié avec la divinité qu'il représentera, et ce ne sera pas seulement dans l'enfance des peuples et la nuit d'une profonde barbarie que cette aberration viendra nous faire douter, s'il était

possible, de la raison humaine; les âges les plus polis, les plus brillants de la Grèce et de Rome nous offriront des rites pour appeler, fixer et retenir, même malgré lui, le dieu dans sa statue. Au milieu de ces ténèbres d'un polythéisme sans fin et de ces dégradantes superstitions, ne semble-t-il pas que l'idée et le sentiment de Dieu s'effacent de la conscience de l'homme?

Que pouvait être le culte dans des religions basées sur de pareilles erreurs? Je suis dispensé de vous rappeler ici des choses que vous savez; il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail des superstitions bizarres, des pratiques absurdes, des cruautés, des infamies qui déshonoraient et souillaient le culte public. Les sanctuaires étaient souvent des lieux de prostitution et de débauche; les mystères recélaient quelquefois des pratiques et des orgies infâmes; les théâtres et les cirques, accessoires du culte, devinrent trop souvent l'école de l'immoralité et du vice.

Au milieu de tant d'égarements, la vraie notion de la dignité et de la destinées de l'homme, celle de ses devoirs, la loi morale et naturelle, pouvaient-elles être conservées dans leur pureté? Pour les unitaires, le mal n'était qu'une apparence; pour les dualistes, il était une nécessité, et les mythologies le consacraient et l'autorisaient par l'exemple et les actions des dieux. Il faut que le sentiment moral soit bien profond dans le cœur de l'homme, bien enraciné, bien inextirpable pour n'avoir pas péri sans retour sous de pareilles influences. La fatalité était au fond des religions de l'antiquité. La tragédie antique, cette image si vive des croyances populaires, en fait foi; et si l'idée de la li-

berté morale se fait jour avec Sophocle, ce n'est pas elle qui prédomine dans le système tragique des anciens, non plus que dans leur religion. Avec un fatalisme conséquent, l'ordre moral est impossible, et il succomberait, si l'homme n'était ramené au sentiment de sa liberté par les lois de sa nature.

Le dogme de la vie future dut être nécessairement défiguré, comme toutes les autres vérités. Il ne proposait aux peuples que des récompenses grossières, analogues aux passions de l'homme. Loin, par conséquent, de guérir les convoitises du cœur humain, il n'était propre, sous ce rapport, qu'à les fomenter et à les nourrir.

Et quelles furent les mœurs qu'enfantèrent des institutions religieuses aussi imparfaites ou aussi corrompues? Je n'en déroulerai pas le tableau. Il y a sans doute des degrés très-divers et des différences immenses entre la simplicité des premiers âges de la Grèce et de Rome, la grandeur, les vertus de leurs temps héroïques et la décadence morale dont nous voyons une triste peinture dans les comédies d'Aristophane et dans les poëtes satiriques de Rome. Cette corruption arriva, sous les Césars, à sa forme la plus repoussante. Sans nier les vertus des premiers âges, il faut cependant reconnaître que l'erreur religieuse contenait tous les germes de ces corruptions futures. En lisant Homère, en payant un tribut d'admiration aux incomparables beautés de cette poésie, n'y apercevez-vous pas déjà le germe de toutes les corruptions morales de la Grèce? Et ce germe n'est que l'erreur religieuse. Les dieux d'Homère seront toujours pour

l'humanité un fort triste idéal de perfection morale et des modèles propres à égarer la conscience. Une civilisation brillante, mais éminemment sensuelle, devait sortir des poésies homériques, et cette civilisation devait produire les mœurs d'Athènes et de Corinthe, aux jours de la décadence.

Le culte des dieux s'identifie, à Rome, avec celui de la patrie; le sentiment patriotique divinise Rome et lui consacre des temples et des prêtres. Là se trouve sans doute une des sources de cette future puissance qui régnera sur le monde asservi. Mais l'effroyable corruption des oppresseurs vengera le monde opprimé; et la religion, qui aura servi d'instrument à l'ambition effrénée de ce peuple, se condamnera elle-même en faisant des dieux de Tibère, de Caligula, de Néron.

Après avoir considéré le sombre tableau qui vient de passer sous nos yeux, pour n'être pas injustes envers la Providence et envers l'humanité, rappelons-nous qu'au milieu de toutes ces erreurs religieuses il existait des débris des vérités divines. A l'origine, ces religions antiques, dont nous venons de rappeler la profonde décadence, étaient pures et divines, puisqu'elles n'étaient que la loi naturelle et la révélation première données au monde. Elles en ont toujours conservé quelques traits, quelques restes; les traditions saintes n'étaient pas tout à fait perdues. Tout, dans ces religions, n'était pas mauvais, absurde, bizarre, corrompu; quelquefois, sous des symboles étranges, se cachaient des sens profonds. La conscience et la raison n'étaient pas éteintes; ces bonnes parties de la na-

ture humaine réagissaient contre les erreurs dominantes. De nobles vertus et de grands caractères ont toujours honoré l'humanité, et l'homme se montra souvent meilleur que le dieu qu'il adorait.

Malgré ces réserves et ces exceptions, il est vrai de dire que l'erreur religieuse étendait et épaississait ses ténèbres de plus en plus sur l'humanité. Dieu était ignoré ou méconnu, et cette grande erreur pervertissait le culte et corrompait la morale. La vérité naturelle, la loi naturelle, étaient presque oubliées, presque effacées; et l'homme se trouvait comme hors de ses voies, et dans une sorte d'impuissance d'arriver à la perfection de ses fins naturelles.

Tel est le résultat de l'histoire religieuse du monde pendant une période de quatre mille ans, qui embrasse toutes les nations du globe, à l'exception d'une seule. C'est ainsi que l'homme s'est acquitté de ce grand devoir, de cette haute fonction de conserver pure et intacte la vérité religieuse, le premier bien, le besoin essentiel de sa nature supérieure.

Mais si l'esprit humain a oublié la vérité, s'il l'a altérée et défigurée, peut-être lui sera-t-il donné de la retrouver par la réflexion et le raisonnement; peut-être pourra-t-il la rétablir dans sa pureté, dans sa perfection, par des recherches infatigables, de longs travaux, d'incessants efforts. Le besoin de la vérité est si naturel à l'homme, la vérité lui est si nécessaire, que, de bonne heure, il a réfléchi, raisonné, cherché à se rendre compte des choses et de lui-même. Les erreurs et les superstitions du polythéisme ont dû nécessairement frapper les bons esprits; la croyance

héréditaire a dû nécessairement s'affaiblir en eux. Ils ont dû naturellement chercher une autre voie pour arriver au vrai. La spéculation rationnelle s'est offerte, ils y sont entrés; la philosophie a pris naissance. Alors a commencé ce long, ce pénible voyage de l'humanité à travers les siècles pour récupérer ce bien nécessaire de la vérité perdue.

En commençant cette nouvelle étude, je répéterai ce que je vous disais en abordant celle des religions. Je ne ferai que signaler les résultats généraux de la philosophie humaine relativement à la connaissance de Dieu, de l'âme, des devoirs; et comme ces résultats sont des faits certains et unanimement reconnus par la science, je n'aurai pas besoin de les appuyer sur de longues preuves, sur des analyses ou des citations. Il suffira d'énoncer ce qui n'est pas contesté. Mais je dois d'abord vous avertir que nous avons ici plusieurs écueils à éviter.

Quand on fait l'histoire de la philosophie au point de vue de l'insuffisance de l'esprit humain, on se montre très souvent injuste envers les philosophes et la raison elle-même. Les variations, les contradictions, les erreurs de la philosophie sont seules ou presque seules signalées; les grandes vérités qu'elle a professées, démontrées, découvertes, sont laissées dans l'ombre et omises. On attribue à la tradition seule le petit nombre de vérités qu'on est forcé d'accorder à la philosophie, et on oublie que les philosophes ne possédaient qu'une tradition altérée, corrompue, presque entièrement méconnaissable: et que c'est surtout par la force et la vigueur de leur génie, par la

puissance de leur réflexion, et saint Augustin l'a reconnu, qu'un Socrate et un Platon se sont élevés aux grandes vérités qu'ils ont enseignées. Ces vérités ont été, par conséquent, pour eux de vraies conquêtes, de vraies découvertes. Quant à nous, nous nous efforcerons d'être juste; nous ne nierons aucun des mérites, aucun des services de la philosophie; nous ne diminuerons aucune de ses gloires. Tout en honorant l'esprit humain et en reconnaissant sa puissance, il nous restera assez de preuves de sa faiblesse pour établir nos conclusions.

Il est encore un autre écueil que nous éviterons avec le plus grand soin, ce serait de transformer en lois de l'esprit humain, en nécessités logiques, en tendances nécessaires de la raison, certaines erreurs, comme le scepticisme ou le panthéisme, qui se reproduisent avec régularité et qui viennent toujours clore les grandes époques de l'histoire de la philosophie. Ces faits ont leurs causes, leurs explications naturelles; et on peut démontrer que ces erreurs n'étaient point inévitables.

Après ces remarques nécessaires, ouvrons l'histoire de la philosophie.

De quelle admiration, mêlée de respect, n'est-on pas saisi, quand on se transporte aux premiers jours de la philosophie; quand on pense à l'amour de la vérité qui animait les pères de cette sagesse; quand on réfléchit à leurs recherches, à leurs travaux, à leurs voyages, au sérieux de leur vie, aux sacrifices qu'ils faisaient à cette science poursuivie sans relâche! Ce spectacle est beau, il est grand. Gloire

à l'esprit humain qui donne, même au milieu de ses égarements, des preuves de sa puissance et de la noblesse de ses destinées. Mais, lorsqu'on pèse les résultats de toutes ces spéculations, lorsqu'on se demande s'ils ont fait avancer beaucoup la connaissance de Dieu et de l'homme, s'ils ont essentiellement amélioré l'âme humaine, une tristesse profonde s'empare du cœur, et on est obligé de s'avouer l'insuffisance de l'homme et de ses efforts.

Vous savez que la philosophie, dès son origine, se scinda en plusieurs écoles. Les sources de la connaissance humaine furent interrogées diversement, et le problème de Dieu, de l'homme et du monde reçut le plus souvent une solution analogue au principe assigné à la connaissance humaine. Thalès, fondateur de l'école ionique, partit de la sensation et de l'induction. Il admit deux principes des choses, une matière éternelle qu'il se représentait à l'état fluide, et un principe intelligent qui donnait la forme à la matière et lui imposait des lois. Ses disciples développèrent dans des sens contraires la conception du maître. Les uns, comme Anaximandre et Anaximène, oubliant le principe intelligent et ramenant tout à l'élément matériel, aboutirent à un véritable matérialisme; les autres, comme Anaxagoras, conservèrent la notion de Dieu et s'efforcèrent d'en mieux concevoir les caractères et la perfection.

Pythagore prit un point de départ contraire à celui de Thalès et des Ioniens. Ceux-ci avaient demandé leurs principes à l'expérience et à l'étude des faits, le fondateur de l'école italique s'éleva dans la région des

idées et voulut tout déduire de l'idée la plus générale. Pour les philosophes italiques, tout sortait de la monade éternelle ou de l'unité infinie par une sorte d'émanation. Avec ce principe, et malgré les tendances élevées de cette noble école, le panthéisme devait se produire parmi ses disciples. La métempsycose devint pour eux la sanction de la morale, et tout le labeur, toute la vertu purificatrice des transmigrations n'avaient d'autre résultat que l'absorption de l'âme dans l'unité infinie.

Mais ce fut à Élée que se développa, avec toute sa rigueur logique, l'idéalisme panthéistique qui se trouvait en germe dans l'école de Pythagore. Pour Xénophane et Parménide, il n'y avait d'autre existence réelle que celle de l'unité éternelle, immuable, toujours semblable à elle-même. Le monde, avec la variété et la succession des êtres qu'il renferme, ne présentait au sage qu'une scène d'illusion; et, pour échapper à ce mensonge, le philosophe niait résolûment la réalité de tous les êtres particuliers.

Les métaphysiciens d'Élée avaient répudié le témoignage des sens : cet excès en provoqua un autre tout contraire. Les physiciens d'Élée voulurent emprunter la sensation toute la connaissance humaine; mais la sensation seule ne pouvait les conduire qu'à un principe matériel. Ils conçurent la matière comme un composé d'éléments infiniment petits, innombrables, aux formes les plus variées et doués d'un mouvement inhérent à leur essence. Vous reconnaissez ici le système des atomes et l'athéisme mécanique.

Dans ces quelques mots, nous avons le résumé de

la première époque de l'histoire de la philosophie. Il y a eu de nobles efforts, de glorieuses conquêtes. L'humanité honorera toujours la sagesse de Thalès et le sens profond d'Anaxagoras; elle admirera toujours l'élévation de Pythagore et la sublimité de Parménide; mais elle sera forcée d'avouer, en même temps, qu'au premier jour de la philosophie, tous les grands systèmes d'erreur se développèrent : le dualisme, le matérialisme, le panthéisme, l'athéisme; que ces tristes systèmes eurent pour fondateurs ou pour patrons les maîtres de la science, et que ces graves erreurs, en obscurcissant l'idée de Dieu, jetaient des ombres funestes sur la science des devoirs et des destinées de l'homme, et ôtaient aux nobles vérités conservées par la tradition ou conquises par la réflexion, une partie de leur éclat, de leur force, de leur efficacité.

Les résultats si divers et si contradictoires de la science, les luttes des écoles rivales, jetèrent, à la fin de cette première période, un grand nombre d'esprits dans le scepticisme. On avait disputé sur tout; il se forma une école qui faisait profession de soutenir le pour et le contre sur toutes les questions philosophiques et religieuses, et qui voulait, en définitive, désespérer la raison. Vous reconnaissez les sophistes, corrupteurs de la jeunesse et de la moralité publique. La décadence des esprits était profonde; une réforme intellectuelle et morale était nécessaire. Socrate reçut la mission de l'accomplir. Armé de sa sanglante ironie, il confond les sophistes, ruine leur autorité, rappelle les hommes à l'étude d'eux-mêmes et assigne à la philosophie un but pratique et moral. Le succès

des enseignements de Socrate fut immense; de ce sage date un mouvement régénérateur de l'esprit humain, et l'époque qui suivit la mort de ce martyr de la philosophie fut l'apogée de cette science. A-t-elle jamais eu des maîtres plus illustres que Platon et Aristote? L'influence de ces grands esprits ne s'est-elle pas perpétuée à travers les siècles pour arriver jusqu'à nous, et s'étendre, sans doute, aux générations les plus reculées? Quel est l'esprit philosophique qui échappe à leur influence? Tous les dons du génie leur furent départis; à eux deux, ils représentent le philosophe complet. Ils arrivèrent à propos, dans un temps où déjà de grands travaux philosophiques étaient accumulés, où toutes les questions avaient été agitées, sinon résolues. Ils pouvaient aussi interroger toutes les traditions humaines. Le rapprochement des peuples, amené par les progrès de la civilisation, rendait ces échanges plus faciles. Dans des circonstances aussi favorables, et sous la direction de maîtres aussi habiles, les divisions des écoles philosophiques sans doute vont cesser, la vérité va être pleinement manifestée, la science sera fondée et organisée d'une manière définitive? Il n'en sera rien, Messieurs. Il est vrai que de brillantes découvertes seront faites, de grands progrès accomplis. Mais, au sein de ce mouvement, à la lumière de cette science nouvelle, les anciens systèmes, les anciennes erreurs, les anciennes contradictions, se reproduiront sous d'autres formes.

Dans des leçons précédentes, nous avons consacré une étude spéciale aux théories de la connaissance hu-

maine que nous devons à Platon et à Aristote ; et cette étude a nécessité une excursion dans le domaine de leur théologie. Ce que nous avons dit nous dispense d'entrer aujourd'hui dans de grands développements. Nous n'avons qu'à nous résumer.

Platon est sublime quand il s'élève dans la région des idées; il mérite la reconnaissance éternelle de l'humanité pour avoir tracé d'une main ferme la route qui peut nous conduire à ce monde divin, où il nous montre les types éternels du vrai, du beau et du bien. Malgré ses imperfections et ses erreurs, cette théorie de la connaissance humaine restera comme un des plus beaux monuments du génie de l'homme. La théologie, la morale de Platon devaient s'élever au niveau de son génie. Il a semé partout d'éclatantes vérités, des aperçus féconds. Mais, triste témoignage de la faiblesse de notre esprit! Platon, le divin Platon, n'a pas conçu nettement cette perfection divine qui l'enchante et le ravit; Platon est dualiste. Une matière éternelle, un Dieu qui ne paraît pas avoir sa lumière en lui-même, et qui très-certainement n'est pas créateur, mais simplement organisateur du monde, telles sont ses plus hautes doctrines. Puisqu'il y a dans Platon de telles erreurs théologiques, les autres erreurs morales et politiques qu'on lui reproche à juste titre, ne doivent pas nous étonner.

Aristote, qui ne s'élève jamais aussi haut que Platon, tombe cependant plus bas que lui. Il a rendu à la science de grands services; il sera toujours le législateur du raisonnement; il a enrichi la théologie naturelle de plusieurs vérités, de plusieurs démon-

strations utiles. Mais, enfin, son Dieu, quoiqu'il veuille le revêtir du caractère de la perfection, est un Dieu solitaire, égoïste, n'aimant que lui-même, ne pensant que lui-même et ne daignant pas prendre soin d'un monde qu'il ignore et dont il est le moteur involontaire. Étrange conception qui supprime la Providence! Dans un monde sans Providence, l'âme ne peut pas être immortelle. Aussi Aristote doute de cette immortalité, ou plutôt il la nie.

En somme, on ne peut contester qu'avec Aristote, et surtout avec Platon, la théologie naturelle n'ait fait de notables progrès. L'unité, la spiritualité, la sagesse, la bonté de Dieu, ont été mieux connues. Mais il y a une limite que ces philosophes, les plus grands de l'antiquité, n'ont pu franchir. Ils n'ont jamais pu dégager pleinement l'idée de Dieu de tous les nuages des vieilles erreurs du polythéisme. De là l'imperfection nécessaire de leur théologie et de leur morale; de là l'obscurcissement et l'affaiblissement des vérités qu'ils ont pu découvrir ou démontrer, dans l'ordre métaphysique, religieux, moral, social.

Pour attester sans doute la lutte et la contradiction permanente des pensées humaines, pendant que Platon élevait si haut la philosophie, Épicure s'efforçait de la faire descendre au niveau le plus bas. Il voulait faire dériver toute la connaissance humaine des sens et de la sensation et continuait l'école atomistique et athée. De son côté, Zénon perpétuait l'école panthéistique et donnait au fatalisme une force nouvelle.

A la suite de cette grande époque, après tous les efforts de Platon, d'Aristote, de Zénon, pour constituer

la science, nous voyons de nouveau commencer une ère de décadence. Les écoles qui continuent ces maîtres sont loin de reproduire leur puissance ou leur génie. Les disciples de Platon, au lieu du vrai, ne cherchent que le vraisemblable ; ceux d'Aristote deviennent sensualistes ; ceux d'Épicure ne font que parer d'un vernis scientifique la corruption de l'esprit et du cœur. Tout s'abaisse. Cependant l'opposition, la contradiction des doctrines professées par ces diverses écoles nourrissent et perpétuent les controverses et avec elles les divisions de l'esprit humain. Au milieu de ces clameurs des écoles, il apprend de nouveau à douter de lui-même. Le scepticisme, qui avait toujours conservé sa tradition, finit par devenir l'école principale et dominante. Avec Ænésidème et Sextus, armé de toute pièce, il se rend agressif, belliqueux, conquérant, et se présente comme le résumé de la sagesse des siècles, comme la dernière expression des lois de l'esprit humain. Mais il n'est qu'un poison mortel; son influence délétère s'étend sur la vie sociale ; il hâte et précipite la décadence universelle. Le stoïcisme proteste seul contre l'avilissement des âmes et contre l'abaissement des caractères. Il soutient de grands cœurs et forme quelques sages; mais il ne sait pas contenir l'homme dans un juste sentiment de lui-même, et, au lieu de combattre l'orgueil, cette maladie profonde de sa nature, il l'exalte sans mesure. Le sage doit se considérer comme l'égal de Dieu, puisqu'il ne dépend, comme Dieu, que des lois de sa nature, puisqu'il doit être juste, comme Dieu, par la seule énergie de sa volonté propre, et arriver à un

calme intérieur égal à la paix dont Dieu jouit. Cette déification de l'homme par l'orgueil était un triste remède à sa misère. Cependant, malgré cet orgueil qui la corrompait dans son principe, la vertu stoïcienne présentait un grand spectacle. Mais elle n'était et ne pouvait être qu'une exception. La multitude était livrée aux tristes influences de l'épicuréisme et du scepticisme. Après six siècles de travaux, de recherches, de spéculations infinies, l'homme se trouvait donc, en quelque sorte, sans loi, sans but, sans espérance. Le monde moral paraissait sur le penchant d'une ruine inévitable, et la civilisation aurait fait un triste naufrage, si la foi chrétienne n'était venue régénérer l'esprit humain et sauver le monde. Alors se développa un des phénomènes les plus étonnants de l'histoire de l'esprit humain.

Le monde périssait sous le poids de sa corruption; les cultes polythéistes étaient une des causes et un des moyens de cette dégradation morale qui enchaînait l'humanité aux pieds des plus vils tyrans; la philosophie se montrait impuissante pour relever ces ruines de notre nature. Quelques hommes cependant conçurent le dessein de restaurer ce paganisme et cette philosophie qui se mouraient, afin de les opposer au christianisme qui seul avait la parole et la puissance de la vie nouvelle. Les philosophes alexandrins voulurent opérer la fusion de toutes les doctrines religieuses et philosophiques de l'ancien monde, et constituer une vaste et puissante unité, capable de résister aux envahissements du christianisme. Cette fusion n'était possible, cette unité n'était réalisable qu'au moyen du

principe de l'unité de substance et de l'identité universelle. En effet, cette doctrine de l'unité et de l'identité de la substance devint tout le fond, toute l'âme des systèmes de Plotin, de Proclus et de tout le néoplatonisme. Au sein de cette nouvelle école, se développèrent de grands talents, et parmi ses nombreuses spéculations, il en est, sans doute, de nobles et d'utiles. Mais enfin le néoplatonisme ne fut qu'un vaste panthéisme, et, comme tous les panthéismes, il partit d'une unité abstraite et morte qui n'est que le néant, pour aboutir à une réabsorption finale de toutes choses dans cette même unité, dans ce même néant. Par le panthéisme néoplatonicien, comme par tous les panthéismes, l'homme se trouve toujours placé entre deux néants.

Au terme d'une carrière de mille ans, remplie par tant de recherches et de travaux, de talents, de génie, de gloire, la philosophie se retrouvait au point même d'où elle était partie dans les anciennes écoles d'Italie et d'Élée. Elle se retrouvait au point même où, dès la plus haute antiquité, la spéculation indienne l'avait placée; et, sans contester aucune des découvertes faites successivement dans l'empire de la vérité, sans nier aucun des progrès partiels réalisés, on peut affirmer que la connaissance de Dieu, et, par conséquent, celle de l'homme, de son principe, de sa fin, de sa loi, n'avaient pas fait un pas essentiel et décisif. C'est ainsi que l'esprit humain a donné, dans l'antiquité, la mesure des forces qu'il possède pour rétablir l'intégrité de la vérité naturelle.

VINGTIÈME LEÇON.

LE RATIONALISME.

Origine du rationalisme. — Il est d'abord théologique. — Le protestantisme et son principe. — Le socinianisme. — Le rationalisme philosophique, ou le déisme du dernier siècle. — Ses systèmes contradictoires de religion naturelle. — Controverse contre le déisme.

Dans la dernière leçon, après avoir jeté un coup d'œil rapide sur les religions de l'antiquité, nous avons constaté les résultats théologiques et moraux de la philosophie ancienne. L'existence, l'unité, la sagesse, la bonté de Dieu étaient connues des plus sages , des meilleurs philosophes. Mais à ces vérités ils mêlaient de graves erreurs; ils n'avaient pas la notion exacte de la perfection infinie de l'Être souverain. Je ne veux pas, sans doute, leur refuser l'idée de l'infini, inséparable de la raison humaine; mais elle n'était pas nette et complète dans leur esprit, et surtout ils en faisaient de fausses applications.

Dans cet état obscur de la science de Dieu, au milieu des graves erreurs qui altéraient la notion du premier principe, la connaissance de l'homme, de sa des-

tinée, de sa loi, devait être nécessairement insuffisante et mêlée d'erreurs et de doutes. L'homme ne se connaît bien lui-même que lorsqu'il connaît son principe et sa fin.

Qu'est-ce qui manquait au monde? qu'est-ce qui manquait à l'esprit humain? Je viens de le dire : la notion pure et complète de Dieu et de l'homme. Que fit le christianisme, qui vint, comme nous l'avons vu, arrêter l'humanité sur la pente de sa ruine, et l'arracher à la barbarie où elle allait s'ensevelir? Il répandit la lumière sur les problèmes restés insolubles pour l'ancienne philosophie, et purifia l'esprit humain de ses erreurs invétérées. Par les dogmes de la création et de la trinité, il fit briller aux yeux de la raison la plus haute, la plus pure et la plus parfaite idée de la perfection infinie. Il donna une explication nette et précise de l'origine, de la nature et de la fin de l'homme; de l'origine et de la nature du mal; en proposa le remède; et, dans la loi de justice et de charité, enseigna la morale la plus excellente que jamais le monde eût entendue. Remarquez bien que je ne fais que constater des faits, sans rien préjuger sur leur divinité. Par le christianisme donc fut opérée une immense et féconde révolution dans l'esprit humain, comme dans la société humaine. Une nouvelle philosophie, une philosophie plus profonde, plus élevée, plus utile que celle des temps antérieurs, fut fondée, et la règle suprême de cette philosophie lui prescrivait de se maintenir toujours en harmonie avec la foi qui avait sauvé l'esprit humain en lui inoculant un principe de vie nouvelle. La religion et la philoso-

phie, le christianisme et la science marchaient toujours unis; et dans cet accord se trouve le secret de la puissance que la raison développa aux grandes phases du mouvement philosophique chrétien : l'époque primitive ou des pères, résumée par saint Augustin; celle du moyen âge, qui atteint son apogée avec saint Thomas d'Aquin; celle de la renaissance, où se distinguèrent Nicolas de Cusa et Marcile Ficin; et enfin l'époque moderne, qui se personnifie dans Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibnitz. Dans ces diverses philosophies, tout n'était pas également vrai et indubitable. Mais la règle suprême de la discipline de l'esprit humain, et par conséquent de tous ses progrès, était toujours maintenue : l'accord de la raison et de la foi, de la religion et de la philosophie. Ces deux puissances devaient toujours se prêter un mutuel appui, s'aider réciproquement; et là était le principe d'une amélioration certaine et continue des sciences métaphysiques et morales.

Ce bel ordre a été détruit, cet équilibre rompu par l'introduction du rationalisme dans le monde chrétien. Le rationalisme consiste dans la négation de la révélation surnaturelle et positive, et dans l'affirmation de la suffisance absolue de l'esprit humain. L'homme a voulu faire une nouvelle expérience de ses forces, il a voulu se suffire. Rien n'est plus important, plus décisif pour nous que l'étude de cette nouvelle et solennelle expérience, que l'examen des systèmes qui ont été le fruit de tant de travaux. Je vais donc esquisser l'histoire du rationalisme moderne, en commençant par vous en raconter l'origine. Il fut d'abord

théologique; nous verrons ensuite comment il devint philosophique.

La réforme du seizième siècle, en livrant la Bible à l'examen de chacun, avait proclamé implicitement que la raison individuelle était la règle unique de la croyance. En effet, la raison de chacun devait interpréter la Bible et l'entendre selon ses lumières et ses sentiments. Les restrictions qui furent opposées à ce droit fondamental de la réforme, et qui avaient pour but de mettre un terme à la licence des interprétations individuelles, étaient trop arbitraires, trop fragiles pour contenir l'esprit humain. L'autorité des pasteurs, des synodes, des professions de foi ne portait, aucune atteinte essentielle à la souveraineté de la raison de chacun, qui restait toujours juge et des pasteurs et des synodes et des professions de foi. La logique du principe protestant triompha de tous les obstacles qu'on voulut lui opposer; mille sectes contraires prirent naissance et vinrent déchirer le sein de la réforme qui les avait portées. La Bible révélait à chacune de ces sectes les dogmes les plus divers, les plus contradictoires. Il est inutile de rappeler ici ces contradictions, ces variations de la réforme, dont le génie de Bossuet a raconté l'histoire.

Parmi toutes ces sectes, la plus conséquente de toutes fut, sans contredit, le socinianisme. Armé des grands principes de la réforme, il sapa à son aise toute la divinité du christianisme. En vertu de l'examen exclusivement rationnel, il ne vit dans la Bible qu'un document humain, noble, pur, utile, nécessaire à l'éducation morale de l'humanité, et qui n'avait pas

été rédigé sans une disposition particulière de la Providence, mais qui cependant ne possédait aucun des caractères surnaturels que la foi des anciens âges lui avait attribués. Dans la théorie socinienne, la révélation, si révélation il y avait, était entièrement subordonnée à la raison; elle ne devait rien enseigner à l'homme que la raison ne pût découvrir et comprendre par elle-même.

Un véritable rationalisme théologique fut donc constitué au sein de la réforme. La Bible, il est vrai, restait toujours comme la source de la vie chrétienne et religieuse. Pour les uns elle était un livre vraiment divin, la parole même de Dieu; les autres n'y voyaient qu'une œuvre humaine remplissant une mission providentielle. Mais de quelque manière que la parole biblique fût envisagée, le sens n'en était point fixé par une tradition divine, authentique, publique, vivante; et la raison de chacun était le seul moyen de déterminer ce sens, d'apprécier l'enseignement du livre sacré.

Placé à ce point de vue, l'esprit humain se trouvait nécessairement conduit à une conception vraiment étrange et surprenante du plan de la révélation divine. Si le principe de la réforme était la vérité, il s'ensuivait que Dieu avait jeté sa parole au monde comme une énigme proposée à la sagacité de l'homme. Et comme les facultés humaines sont aussi diverses qu'il y a d'individus, comme la diversité de ces facultés doit engendrer une diversité égale de résultats dans les recherches religieuses, il s'ensuivait encore que Dieu voulait directement et positivement les divi-

sions religieuses au lieu de l'unité de foi, l'anarchie intellectuelle au lieu de l'ordre des esprits; enfin, qu'il était parfaitement indifférent à l'interprétation légitime ou illégitime de sa parole, à la vérité ou à l'erreur religieuse. L'explication du monde physique et de tous ses phénomènes a pu être laissée à la discussion humaine; l'homme peut être homme sans être un grand astronome ou un savant chimiste. Mais il est des lois du monde moral que l'homme ne peut ignorer sans se trouver dans l'impossibilité absolue d'arriver à ses fins; et il est digne de la sagesse et de la bonté divines de suppléer à l'insuffisance de la raison. D'après nos frères séparés, la parole de Dieu ou la révélation nous est donnée comme supplément à la faiblesse de notre lumière naturelle et pour nous guider vers nos fins par une voie plus facile et plus sûre. Mais si cette révélation divine est constituée par Dieu lui-même de manière à accroître nécessairement nos systèmes, nos doutes, nos erreurs et nos interminables divisions, il s'ensuit que cette révélation est le plus funeste présent que Dieu ait fait au monde. Il y a plus encore, et la secte la plus avancée et la plus conséquente du protestantisme, en affirmant que la révélation ne peut et ne doit proposer à l'homme que les vérités entièrement accessibles à la raison, restreint l'utilité de la révélation dans des bornes fort étroites, ou la rend inutile.

Deux conclusions ressortaient donc, avec une évidence accablante, des doctrines et de l'état de la réforme : la révélation divise les hommes au lieu de les unir; elle va donc contre la fin même de toute reli-

gion, elle est donc nuisible. La révélation ne doit nous enseigner que les vérités que la raison nous donne par elle-même; à quoi donc sert-elle? elle est donc inutile. Mais ces terribles conclusions en amenaient une troisième plus décisive encore. Une révélation funeste et inutile est indigne de Dieu, elle est donc impossible.

Tel fut le terme logique et fatal où vint aboutir le principe protestant. Je parle du principe et non des hommes. Parmi nos frères séparés il y a eu toujours, il y a encore des hommes, en grand nombre, profondément convaincus de la divinité du christianisme. Il y a eu toujours, il y a encore des hommes aussi distingués par leur piété que par leur science et leur talent, qui consacrent leurs veilles laborieuses à la défense du christianisme. Ces hommes, ces écrivains nous ont toujours inspiré un sentiment profond de respect et de reconnaissance. Mais il ne dépend pas de leur zèle et de leur savoir d'arrêter et de neutraliser les effets du principe dissolvant qui préside à la constitution des Églises protestantes.

Quand ce principe eut mis au jour toutes les conséquences qu'il portait dans ses flancs, le rationalisme théologique fut vaincu, et dut céder la place au rationalisme philosophique. Le déisme s'intronisa comme la plus pure expression de la raison humaine. Ce fut parmi les sociniens qu'il prit naissance; la plupart des premiers déistes avaient été sociniens, et cette fin avait été prédite à la réforme par les défenseurs du catholicisme.

Nous sommes au commencement du dix-huitième

siècle. Plusieurs causes différentes de celle que nous venons d'indiquer eurent aussi leur part dans la formation du déisme. Mais ces causes, qui devraient être soigneusement étudiées dans une histoire générale du déisme, peuvent être omises ici sans inconvénient pour notre but. Le déisme dirigea d'abord sa critique contre les faits, les dogmes, l'histoire de la révélation. Il attaqua les prophéties, les miracles, les mystères, l'ordre surnaturel tout entier. Nous ne le suivrons pas aujourd'hui sur le terrain de sa critique; il faudrait des volumes pour lui répondre, et d'ailleurs ces réponses ont été faites, et toutes ces questions ont été traitées par les apologistes de la religion. Nous croyons qu'il y a un moyen plus abrégé d'en finir avec le déisme du dernier siècle : c'est de lui demander compte de son propre principe, c'est de le discuter lui-même comme système, comme religion.

Au milieu de toutes ses négations et des ruines qu'il faisait autour de lui, il posait une affirmation qui était son principe, son essence, et cette affirmation consistait à dire que la religion naturelle était la seule vraie, la seule nécessaire. La première obligation du déisme était donc de définir d'une manière exacte et précise cette religion naturelle, la seule vraie, la seule nécessaire selon lui. Quand on le pressait sur ce point, il répondait que cette religion naturelle était celle que chacun, laissé à soi-même, trouvait en soi par la raison seule; celle qu'il pouvait facilement découvrir par ses seules lumières, parfaitement comprendre. Tous ces caractères étaient essentiels à la religion des déistes. D'abord, ils ne pouvaient

admettre d'autre source de la vérité et de la vie religieuse que la raison et la conscience ; en second lieu, comme un des motifs principaux qui les portaient à rejeter les dogmes de la religion révélée était leur obscurité, pour être conséquents avec eux-mêmes, ils devaient affirmer non-seulement la parfaite clarté, l'évidence absolue de toutes les vérités de la religion naturelle, mais encore ils devaient prétendre qu'elles n'offraient rien de mystérieux et d'incompréhensible à notre intelligence. L'accès de ces vérités devait donc être extrêmement facile et sûr pour tous les esprits ; l'attention la plus légère devait suffire à chacun pour arriver à toutes les vérités nécessaires, car Dieu avait tout dit à la raison, à la conscience, au jugement de chaque homme, selon les déistes. L'homme n'avait donc qu'à rentrer en lui-même, et à sonder son cœur pour y trouver Dieu et la loi éternelle.

Tout n'était pas également faux dans ces assertions du déisme, et bientôt nous pourrons démêler les vérités qui s'y trouvaient confondues avec l'exagération et l'erreur. Mais il était évident qu'avec de pareils principes, les déistes étaient tenus de présenter au monde, aux savants comme aux ignorants, un système de religion naturelle, clair, certain, facile, suivi, constant avec lui-même.

Or, le déisme était à peine au monde qu'il existait déjà au moins une douzaine de systèmes, non-seulement différents mais contradictoires, de religion naturelle, de cette religion que chacun trouve en soi, selon les apôtres du déisme, de cette religion qui tient à

tous le même langage et qui n'est que la raison elle-même. Et ce n'était pas sur des points de médiocre importance que les déistes se divisaient entre eux. Leurs dissentiments portaient sur le dogme, la morale, le culte, c'est-à-dire sur l'essence même de la religion naturelle. Les uns admettaient la distinction de l'âme d'avec le corps, la spiritualité, l'immortalité du principe pensant; les autres les niaient; ceux-ci faisaient dépendre la loi morale du devoir; ceux-là, de l'intérêt; la liberté morale était un fait de conscience irrécusable pour quelques-uns; aux yeux de quelques autres, une nécessité irrésistible, un vrai destin, gouvernait toutes les choses humaines. Il y en avait qui faisaient consister le culte dans la prière, qui paraissait à d'autres absurde et inutile. Chaque déiste anglais, chaque déiste français, Cherbury, Blunt, Bolingbrocke, Chubb, Bayle, Voltaire, Rousseau, proposaient un symbole particulier, un système différent de religion naturelle. Au milieu des débris de toutes les doctrines religieuses, un seul dogme restait debout dans le système déistique. Élaguez tout ce qui a été établi par les uns, nié par les autres, tout ce qui a été controversé par les apôtres du déisme, et vous ne trouverez qu'un seul dogme qui ait réuni leur assentiment, celui de l'existence de Dieu. Mais quelle idée se faisaient-ils de ce dogme lui-même? Comment concevaient-ils les attributs et les perfections divines, la vie divine elle-même? Sur tous ces points essentiels et sans lesquels le dogme de l'existence de Dieu sert peu à l'homme, les divisions et les doutes renaissaient parmi eux. Écou-

tons celui d'entre eux qu'on pourrait appeler le plus religieux, mais aussi le plus inconséquent, écoutons Jean-Jacques Rousseau : « Si je viens à découvrir successivement les attributs divins dont je n'ai nulle idée absolue, c'est par le bon usage de ma raison, c'est par des conséquences forcées. Mais je les affirme sans les comprendre, et, dans le fond, *c'est n'affirmer rien ;* j'ai beau me dire : Dieu est ainsi ; je le sais, je me le prouve ; je n'en conçois pas mieux comment Dieu peut être ainsi. Enfin, plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois. Mais elle est, cela me suffit ; moins je la conçois, plus je l'adore. » Nobles paroles, sans doute, mais qui ne font pas disparaître la contradiction énoncée dans les lignes précédentes. Le déiste le plus convaincu nous déclare donc nettement qu'en affirmant les attributs de Dieu, au fond, nous n'affirmons rien, c'est-à-dire qu'en bonne logique nous n'avons pas le droit d'affirmer aucune des perfections divines. Or, comme nous ne pouvons concevoir Dieu sans lui attribuer certaines perfections, que devient alors le dogme de son existence?

Le déisme ne tenait donc aucune de ses promesses. La religion naturelle des déistes, cette religion dont ils proclamaient la facilité, la clarté parfaite, la suffisance, était pleine d'embarras, d'obscurités, de difficultés sans nombre. On n'avait pu réussir à édifier le dogme, à donner une base solide à la morale, à instituer un culte digne de la raison émancipée. Ces inconvénients furent si bien sentis, que plusieurs déistes mécontents du système incohérent que l'on

présentait comme l'expression pure de la raison, *de la raison évidente par elle-même*, renoncèrent au déisme, et finirent par une profession éclatante d'athéisme. Dans son plan d'éducation, présenté à l'Assemblée constituante, Condorcet observe « que les philosophes théistes ne sont pas plus d'accord que les théologiens sur l'idée de Dieu et de ses rapports moraux avec les hommes. Il conclut de là que la proscription qu'il invoque contre toute religion révélée doit s'étendre aussi à ce qu'on appelle la religion naturelle. » Le déisme parut alors avoir travaillé pour l'athéisme, et le mot célèbre de Bossuet : *Le déisme n'est qu'un athéisme déguisé*, fut vérifié.

Le côté faible, le point vulnérable du déisme, fut parfaitement saisi par les apologistes du christianisme, mais surtout par le plus savant d'entre eux, Bergier. Si les talents de l'imagination et du style se trouvaient souvent du côté des déistes, la logique n'était pas leur partage au même degré. Ce sens logique parfait, qui est presque le génie de la raison, existait à un degré éminent chez Bergier. Il possédait cette raison patiente qui poursuit pas à pas un antagoniste, ne laisse passer aucune idée confuse sans l'éclaircir, aucun raisonnement hasardé sans le signaler, aucun sophisme sans le démasquer. Bergier s'aperçut donc bientôt que les déistes avaient imaginé une hypothèse contraire aux faits, à l'expérience, à la logique et à l'histoire.

D'après les déistes, l'homme laissé à lui-même, l'homme isolé, devait trouver la religion par le bon usage de ses facultés. Bergier et les défenseurs du

christianisme opposaient à cette hypothèse de l'homme isolé les faits et l'expérience. Ils faisaient remarquer que l'enseignement et l'éducation sont le moyen principal du développement intellectuel et moral de l'homme; que l'esprit humain, hors de la société, demeure comme frappé de stérilité. Ils concluaient de ces faits qu'il existe, dans la constitution même de la raison, un élément naturel et nécessaire de tradition et d'autorité, qu'on ne peut méconnaître et négliger sans péril.

L'assertion des déistes, que l'homme, dans l'ordre de la vérité métaphysique et religieuse, doit tout se démontrer par le raisonnement et tout comprendre, n'est pas moins contraire, que celle que nous venons d'examiner, aux lois de notre nature. On ne démontre pas par le raisonnement les premiers principes ni l'évidence. Vouloir tout comprendre est une prétention aussi déraisonnable que vouloir tout démontrer. Dans l'ordre scientifique, dans les sciences les plus certaines et les plus nécessaires, l'homme est obligé d'admettre une foule de choses qu'il ne comprend pas. La religion ne peut faire une exception à cette loi de l'esprit humain, et la religion naturelle doit nécessairement avoir ses mystères comme la religion révélée.

Cette réfutation de quelques-uns des principes fondamentaux du déisme ne tranchait pas sans doute la question débattue, celle de la nécessité et de l'existence de la révélation; mais elle prouvait que le déisme n'était pas dans l'observation véritable des faits de l'esprit humain; qu'il n'en connaissait pas

les lois premières. Il y avait là un préjugé redoutable contre ce système.

La réfutation devenait directe et allait à son véritable objet lorsqu'elle s'efforçait de renverser le grand principe du déisme, consistant à attribuer à l'homme le droit et le pouvoir de former la vraie religion. L'homme, disait-il, doit trouver et créer la vraie religion par ses seules facultés. Or ces facultés créatrices de la vraie religion ne peuvent être que l'évidence intuitive, ou le sentiment, ou le raisonnement. Mais l'évidence et le sentiment nous ramènent forcément au raisonnement. En effet, l'évidence a pour objet les premières vérités, les premiers principes que nous saisissons par une intuition immédiate. Mais il faut tirer des premiers principes les conséquences qu'ils renferment, et sans lesquelles ils serviraient peu à la vie de l'intelligence et de l'âme. Cette déduction des conséquences se fait à l'aide du raisonnement. L'évidence intuitive appelle donc le raisonnement et nous conduit à lui. Il en est de même du sentiment. Il est la source des plus nobles inspirations, et la vie religieuse s'allume à son foyer. Mais le constituer le seul principe de cette vie, ce serait, sous le nom de sentiment, consacrer toutes les illusions, tous les fanatismes, toutes les aberrations des passions humaines. Il faut donc contrôler le sentiment par la raison, et nous retournons encore au raisonnement. Toutes les facultés humaines sont donc appelées à concourir à l'œuvre religieuse, mais sous la direction de la raison et du raisonnement. Cette faculté est véritablement principale et régula-

trice des autres, et c'est elle surtout qu'il faut étudier pour savoir si elle est apte aux sublimes fonctions dont le déisme veut l'investir. Nos sages apologistes faisaient alors à la raison et au raisonnement leur part légitime. Il y a, disaient-ils, des vérités naturelles, des vérités que l'homme porte et trouve dans sa propre raison, des vérités évidentes, et ce sont les vérités fondamentales de l'ordre religieux et moral. Quelques hommes placés dans des conditions favorables, c'est-à-dire, ayant le loisir, la volonté et la capacité nécessaires à la culture de la philosophie, pourront arriver, par la voie spéculative et rationnelle, à ces vérités évidentes. Il est vrai que cette voie spéculative et rationnelle est semée, même pour le savant et le sage, de périls, d'écueils; et que d'efforts, de recherches, de méditations, ne faut-il pas pour asseoir une conviction raisonnée des vérités les plus nécessaires! Ce travail de la pensée ne se fait qu'à travers des chances nombreuses d'erreur et de doute. Mais enfin, absolument parlant, l'homme peut leur échapper, et la raison n'est pas nécessairement condamnée à l'erreur ni au doute.

La voie spéculative et scientifique est donc praticable, non sans péril, il est vrai, à l'élite du genre humain, aux hommes de loisir favorisés des dons de l'esprit. Mais peut-on tenir le même langage à l'égard de l'immense majorité, de la généralité des hommes? Ont-ils le temps, la volonté, la capacité de s'appliquer aux études et aux recherches philosophiques, de développer leur raison? Certes, nul homme n'a le droit de renoncer à la raison; sa croyance doit être toujours

raisonnable et appuyée sur des motifs solides. Mais on ne doit pas lui imposer un examen et des recherches au-dessus de ses forces.

Que ferez-vous de ces masses qui composent le genre humain? Et d'ailleurs la faculté de raisonner, même en ceux qui peuvent cultiver leur esprit, est très-inégalement développée, très-inégalement exercée, très-diverse. Elle est toujours proportionnée aux divers degrés de capacité, de volonté, d'attention; et ces conditions dépendent souvent elles-mêmes de circonstances étrangères, qui pèsent plus d'une fois sur l'homme du poids de la nécessité.

Telle est la faculté de laquelle dépendent uniquement la vérité et la vie religieuse, d'après les déistes. Si la religion naturelle doit être, en définitive, la création du raisonnement de chacun, si elle doit sortir du cerveau de chacun comme Minerve de la tête de Jupiter, la religion naturelle devra suivre toutes les phases de la faculté raisonnante. Elle devra s'étendre, se restreindre, s'élever, s'abaisser avec elle; la suivre en tout et toujours. Par conséquent, la religion sera nécessairement diverse et changeante, comme cette faculté elle-même; et si cette faculté est faible, ou presque nulle, comme il arrive pour une foule de personnes, la religion naturelle se réduira à peu près à rien pour elles, elle existera à peine pour elles.

Ce que la raison nous apprend du raisonnement se trouve vérifié par l'expérience. Tous les déistes invoquent la raison, tous en appellent à sa lumière, à son autorité, et ils ne sont d'accord sur rien. Ils ne peuvent fonder une même vérité naturelle, et ne sont pas

même unanimes sur le principe de l'obligation morale. Nous l'avons vu. En réalité, nous avons autant de systèmes de religion naturelle que d'individus. Or, ici disparaît toute idée de la religion, qui n'est rien, si elle n'est un enseignement lumineux, certain, facile, à la portée de tous; une autorité qui s'impose à tous, aux savants comme aux ignorants; une loi pour l'esprit, le cœur, l'activité de l'homme. Mais une loi qu'on se donne à soi-même, une loi qu'on peut modifier au gré de ses caprices, décorés du nom de raison, n'est pas une loi. Le système déistique est donc un gouffre où viennent s'engloutir et s'abîmer tout dogme, toute morale, toute loi, toute doctrine religieuse. Une indifférence religieuse irremédiable en est le dernier et funeste résultat.

L'histoire n'est pas moins contraire au système des déistes que l'observation de la nature humaine. Elle proteste d'une voix unanime contre une religion qui ne serait que le produit des facultés humaines. Tous les peuples ont admis des révélations divines; la religion naturelle des déistes n'a existé nulle part. Les vérités naturelles relatives à Dieu, à l'âme, à la loi morale, ne se sont conservées avec leur ensemble et leur pureté que dans les révélations mosaïques et chrétiennes. En dehors de la révélation positive, on ne trouve, ni dans les dogmes religieux des peuples, ni dans les doctrines philosophiques, la vérité naturelle complète, sans mélange d'erreur et de doute.

Cette argumentation logique, uniquement basée sur l'observation personnelle et historique, était pressante et vive. Elle battait en ruine l'édifice mal conçu, mal

assis, mal proportionné, que les philosophes du dernier siècle voulaient mettre à la place du christianisme. Cette fragile construction s'écroulait d'elle-même sur sa base de sable.

Tel fut le déisme ; tel il se montra dans ses principes et ses conséquences. Croyez-vous, messieurs, que, sous ses inspirations et sa direction, l'homme et l'humanité pussent arriver à leur fin naturelle? Quelle lacune, quel besoin, quelle loi se révèlent dans les faits si graves que nous venons d'étudier? Je le dirai prochainement : mais auparavant je dois vous exposer les grandes révolutions et transformations philosophiques qui se sont opérées à la fin du dernier siècle et dans le nôtre. Nous avons besoin de recueillir les enseignements qu'elles renferment.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE NÉGATIVE.

L'histoire de la philosophie moderne nous offre une nouvelle expérience des forces de l'esprit humain. — La philosophie germanique et son importance. — Ses résultats théologiques et moraux. — Anthropothéisme et anthropolâtrie. — Réfutation du principe de cette philosophie. — Son influence sur les écoles socialistes. — Confusion doctrinale de ces écoles. — Prodigieux phénomène qui en sort. — Conclusion.

Dans la dernière leçon, nous avons étudié le déisme. Ses variations, ses contradictions, l'erreur de son principe fondamental, nous ont démontré son impuissance à fonder d'une manière solide la vie religieuse et morale de l'homme. Il aboutit à l'individualisme, à l'indifférence religieuse; et ses divisions intestines, l'indigence de ses résultats, ont servi trop souvent de prétexte et d'excuse à l'athéisme. L'athéisme, le matérialisme, ont eu aussi, dans le dernier siècle, leurs apôtres et leurs adeptes; et, dans des jours néfastes, ils ont effrayé le monde par leurs saturnales. Cependant, de ces criminelles folies, de ces monstrueux délires, on ne peut pas tirer, contre l'esprit humain, des conclusions bien rigoureuses, car ces honteux excès sont

heureusement des exceptions. Une expérience plus grave, plus décisive que celle de ce grossier matérialisme qui est venu aboutir au culte de la raison, s'est faite et se poursuit encore. Une vaste et profonde révolution philosophique s'est opérée, et comme elle semble avoir déjà fourni sa carrière, nous pouvons la juger, et recueillir les enseignements que renferme son histoire.

Dans nos études précédentes des théories modernes de la connaissance humaine, nous avons esquissé, en partie, l'histoire des principaux systèmes de cette philosophie qui a tant occupé notre siècle. Nous avons vu l'école de Reid et celle de Kant se former par une réaction louable contre le scepticisme de Hume. Je ne dirai que peu de mots sur ces deux premières écoles.

La philosophie écossaise, quand elle se montre, comme dans son fondateur, le sage d'Édimbourg, l'alliée fidèle du christianisme, trouve dans cette alliance un correctif à ses timidités, un complément à ses lacunes. Quand, au contraire, se séparant de toute foi religieuse, elle devient le pur psychologisme, réduite alors à l'unique et éternelle analyse des faits de conscience, elle se montre radicalement incapable de résoudre les problèmes qui intéressent le plus la dignité et le bonheur de l'homme, ceux d'origine et de fin. Ces solutions ne se trouvent pas dans l'analyse des facultés humaines. Et si cette analyse, si les faits de conscience ne sont pas simplement un point de départ; s'ils deviennent une borne; si le philosophe ne veut pas franchir cette limite, et passer de la psycho-

logie à la métaphysique, le psychologisme est une doctrine tout à fait impuissante et insuffisante. On ne peut donc pas s'arrêter à lui, et il faut aller aux écoles qui ne craignent pas d'aborder et de résoudre, à leur manière, tous les grands problèmes que l'esprit humain soulève.

Je dirai la même chose du psychologisme de Kant, plus profond et plus dangereux que celui qui est sorti de l'école écossaise. Nous avons vu le philosophe de Kœnigsberg refuser à la raison toute valeur absolue, toute puissance de connaître la nature des choses, tout droit de l'affirmer ; nous l'avons vu faire de la raison une faculté purement régulatrice de nos pensées, et aboutir ainsi au plus vaste et au plus redoutable de tous les scepticismes. Mais le scepticisme, comme le pur psychologisme, n'est pas un poste tenable pour l'esprit humain. La doctrine de Kant ne pouvait pas être le dernier mot de la philosophie moderne. Une réaction devait s'opérer contre Kant, au sein même de son école. Fichte, Schelling, Hegel, sortent de Kant et se séparent de lui, le complètent et le combattent, constituent enfin une grande école qui remplace la sienne.

J'ai cherché, dans une leçon précédente[1], à vous expliquer l'origine, la nature de ces systèmes, les nuances qui les séparent. La philosophie germanique, quoiqu'elle ne soit pas la philosophie unique du dix-neuvième siècle, quoiqu'elle ne soit pas la plus noble et la plus vraie, est cependant très-importante à étudier, quand il s'agit d'apprécier la suffisance ou

[1] Voir la neuvième leçon.

l'insuffisance de l'esprit humain. Les fondateurs de cette doctrine possédaient au degré le plus éminent le génie philosophique. Schelling a été comparé à Platon, Hegel à Aristote; ce fut un immense honneur pour ces deux penseurs allemands. Au génie de l'intuition et à celui de la logique, ces deux hommes joignaient toutes les ressources d'une vaste érudition, toutes les lumières des sciences modernes. Leur zèle pour la conquête de la vérité était plein d'ardeur; leur foi en eux-mêmes était sans bornes; l'indépendance de leur esprit, nourri au sein du protestantisme, ne connaissait aucune gêne. Ils semblaient posséder toutes les qualités, toutes les conditions requises pour constituer définitivement la science philosophique, pour l'asseoir sur un fondement inébranlable. L'apparition de cette philosophie a jeté dans le monde savant un prodigieux étonnement, et a semblé un moment éblouir les meilleurs esprits. Des écoles plus sages ont baissé pavillon devant elle, et paru vouloir se ranger sous ses drapeaux. On a proclamé que cette philosophie était la plus vraie, la plus vaste et la plus féconde, parce qu'elle était l'expression de la vie universelle. Elle a eu une influence secrète et publique immense, une influence qui s'est étendue à toute l'Europe et qui a profondément modifié et marqué de son empreinte les idées, les mœurs, les arts, les sciences, la vie sociale.

Nous sera-t-il donné d'apprécier ici les forces de l'esprit humain? La difficulté de cette étude égale son importance. Il faut que, dans une heure de temps, je décrive un des plus vastes mouvements de l'es-

prit humain et vous en donne une idée juste. Pour y arriver, je dois omettre tous les détails, m'appliquer surtout à vous présenter les résultats théologiques et moraux, et le principe dont ces résultats ne sont que les conséquences. Heureusement nous sommes préparés à ces recherches par nos études sur la théorie germanique de la connaissance humaine. La leçon que j'ai consacrée à cette théorie doit être l'introduction naturelle de celle-ci. Je m'y réfère donc. Et comme la philosophie d'outre-Rhin a son expression la plus complète et la plus conséquente dans le système de Hegel, c'est ce système qui sera l'objet spécial de notre examen.

Nous voulons aller au fond des choses, nous voulons connaître ce système dans son essence intime et dans ses principaux résultats. Pour atteindre ce but, je ne me servirai d'aucune formule étrangère, je me dégagerai de tout cet appareil dont la pensée germanique s'enveloppe avec tant de complaisance. Je m'efforcerai d'être clair, précis, français. Veuillez donc me suivre encore une fois dans ces routes difficiles, et, pour me faire mieux comprendre, permettez-moi quelques répétitions.

La première chose que ce système vous demande pour vous initier à ses enseignements, c'est l'oubli de toutes les notions fondamentales qui sont dans votre esprit, et qui ont été, et seront toujours la base de la vie intellectuelle, morale, religieuse. Vous concevez clairement qu'il n'y a pas d'effet sans cause, que la cause est antérieure et supérieure à l'effet, et contient au moins toute la perfection de l'effet. Quoi

de plus clair dans notre esprit que ces notions? En d'autres termes, quoi de plus évident à notre raison que l'idée, le sentiment, la présence d'un Dieu, cause du monde, antérieur et infiniment supérieur au monde qu'il a créé? Dans ce monde, vous rencontrez à chaque pas des témoignages d'une intelligence et d'une sagesse infinies qui ont su tout prévoir, tout ordonner, tout équilibrer, tout harmoniser. Vous en concluez l'existence d'un plan du monde conçu par cette intelligence et cette sagesse souveraines; et les lois du monde vous révèlent un suprême législateur. Voilà ce que la raison vous impose, ce que le bon sens vous dicte, ce que la conscience vous inspire. La philosophie de l'absolu vous demande le sacrifice de toutes ces notions, de toutes ces évidences, de toutes ces croyances. Elle vous rendra, dit-elle, toutes ces choses sous une autre forme, pourvu que vous consentiez à l'écouter. Certes, ce serait un crime de lèse-raison et de lèse-majesté divine que de se rendre sérieusement à ses exigences. Quand une philosophie nous demande de renoncer au sens commun et à la raison, elle est déjà jugée. Mais prêtons-lui l'oreille un moment pour mieux nous convaincre de son erreur.

Ce n'est pas seulement l'abandon des sentiments impérissables de la nature et des évidences de la raison que cette doctrine exige. Elle veut que vous vous dégagiez de la condition même de toute conception, de toute connaissance, qui est la distinction essentielle que vous faites entre les existences conçues sous des caractères qui s'excluent les uns les autres. Vous concevez, vous affirmez que l'un et le mul-

tiple, le nécessaire et le contingent, l'universel et le particulier, l'éternel et le temporel, le parfait et l'imparfait, l'infini et le fini, la vérité et l'erreur, le juste et l'injuste, le bien et le mal, le beau et le laid, représentent des qualités, des existences, des êtres essentiellement distincts, différents, opposés même. Erreur! s'écrie la philosophie de l'absolu, et si vous persistez obstinément dans cette affirmation de la distinction essentielle des choses, le sanctuaire de la vraie philosophie vous sera à jamais fermé. Puisque la science est à ce prix, pour un moment tenons donc pour fausses ou du moins pour suspectes les distinctions essentielles que nous concevons dans les existences. Sommes-nous suffisamment préparés à la nouvelle philosophie? Pas tout à fait. Avant de vous livrer ses secrets, elle vous demande de lui accorder encore deux principes impliqués dans ceux qui précèdent : le premier, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde; le second, que notre connaissance est l'expression parfaite et adéquate de la nature même des choses.

Vous reconnaissez les principes que nous avons discutés lorsque nous examinions la théorie de la connaissance proposée par la nouvelle philosophie. Oublions toutes les preuves que nous lui avons opposées; faisons toutes ces concessions impossibles. Un moment imposons silence à la raison qui affirme la distinction essentielle des choses et la pluralité des substances; faisons taire la conscience qui nous avertit des limites de notre connaissance et qui ne nous permet pas d'espérer qu'elle atteigne jamais à la science universelle

et adéquate des choses. Acceptons la position violente et contre nature où Hegel veut nous placer. Montrons-nous aussi dociles que possible, et voyons où il va nous conduire.

Nous avons mérité, par cette bonne volonté, par toutes nos concessions, d'être initiés aux arcanes de cette profonde et nouvelle science qui va renouveler l'esprit humain et changer la face de la terre. Tout mystère va s'éclaircir à nos yeux, et nous arriverons à la science absolue.

Embrassez dans une seule conception l'univers tout entier, tous les éléments, toutes les forces, toutes les existences; l'étendue et la pensée, la matière et l'esprit; tous les êtres individuels; rapprochez, confondez, mêlez ensemble tous ces êtres; qu'il résulte de ce mélange comme un immense océan de la substance universelle flottant dans le vide. Cette image ne vous présente que le chaos; vous avez fait le chaos. C'est peu encore. En vertu de l'homogénéité, de l'identité parfaite de cette substance qui vous reste, tous les germes des distinctions, des différences, doivent s'effacer, disparaître, et l'être tout entier doit se concentrer et se réduire en un seul point indivisible. Ce point auquel vous arrivez par l'élimination de tous les contraires, par la suppression et l'absorption de toutes les existences, qu'est-il en lui-même sinon le néant? En effet, en lui, vous ne pouvez rien distinguer, rien saisir. L'univers tout entier est donc rentré dans le néant. Mais ce néant, d'après le système, n'est pas, ne peut pas être le néant absolu. C'est le néant identique à l'être, c'est le *néant-être*, c'est-à-dire le

germe, l'essence de toutes choses, la substance du monde. Au fond de ce néant il y a un besoin de sortir de lui-même, de s'opposer à lui-même, de se développer dans l'être et l'existence.

Dès que vous avez conçu dans le néant primitif ce besoin, cet effort, ce germe de développement, vous avez l'univers, et ce néant va bientôt s'enrichir de toutes les merveilles de l'existence. Du sein de ce néant fécond s'échappera d'abord tout un monde logique, tout un monde de notions, de pensées et de lois. Mais l'être ne reste pas dans cet état d'abstraction ou d'idéalité; il se réalise dans la nature, et passe successivement et progressivement dans tous les éléments et par tous les degrés de l'existence matérielle. La vie s'élève et s'enrichit par un progrès marqué du règne minéral au règne végétal et au règne animal. Au sommet de l'animalité, lorsque l'organisation animale a atteint sa perfection, le suprême développement de l'être s'opère dans et par l'esprit qui a la conscience de lui-même et des choses. Mais l'esprit lui-même est soumis à la loi du progrès. Les diverses stations ou les progrès de l'esprit sont marqués par les religions, les philosophies, les institutions successives. La plus parfaite des religions sera celle qui proclamera le dogme de l'*homme-Dieu*, ou de l'égalité de l'homme avec Dieu, et la meilleure des philosophies sera celle qui enseignera l'identité universelle et donnera ainsi à l'esprit humain la pleine et complète conscience de lui-même. Alors le cercle de l'existence aura été entièrement parcouru; l'absolu, pleinement manifesté, rentrera en lui-même par l'affirmation de

l'universelle identité, par la science universelle et absolue.

Telle est, dégagée de toutes ses formules et réduite à une conception nette, précise et française, la doctrine de Hegel, où vient aboutir toute la philosophie germanique de ces derniers temps. Telle est cette philosophie dans son esprit, dans son essence intime. Pour achever de la caractériser, je dois vous en présenter les principaux résultats.

Ce néant primitif dont Hegel veut tirer l'univers ne possède aucune qualité, aucun attribut, aucune perfection distincte. La conscience, l'intelligence, la raison, la perfection, ne sont pas au point initial des choses; elles ne se trouvent qu'au dernier degré du développement de l'être, elles ne se trouvent que dans l'homme et dans l'esprit humain. L'esprit humain est donc l'expression, la conscience des choses, le verbe du monde; et le monde-Dieu n'arrive à l'intelligence et à la conscience de lui-même que dans et par l'esprit humain. Par conséquent, l'idée d'un Dieu personnel, d'une personnalité divine, c'est-à-dire d'une intelligence infinie, d'une volonté souveraine, antérieure et supérieure au monde, gouvernant le monde par une providence toute sage et toute-puissante, est une idée menteuse. S'il n'y a pas de législateur antérieur et supérieur au monde, s'il n'y a pas un gouvernement intelligent et sage du monde, une nécessité invincible, une fatalité aveugle, dirige tout. Mais, avec la nécessité universelle, le sentiment de la liberté, de la responsabilité morale et celui du devoir sont une illusion. La vertu et le vice, par conséquent, ne sont que

des mots. Une existence future où la vertu trouverait sa récompense et le vice son châtiment devient impossible; l'immortalité de l'âme est une chimère.

Toutes ces conséquences sont nécessairement, invinciblement liées aux principes de Hegel, qui aboutissent à un terme plus fatal encore. L'ancien athéisme, sous le nom de *nature*, présentait à l'âme je ne sais quel être mystérieux et terrible qui pouvait faire une certaine illusion à la raison pervertie. Ce n'est pas la nature, ce n'est pas le grand Tout que Hegel divinise, mais bien l'homme. C'est l'homme qui devient Dieu, puisqu'il est la plus haute, la plus parfaite expression des choses, puisqu'il est l'intelligence et la conscience du monde. Hegel propose donc un dogme au-dessous de l'athéisme lui-même, l'*anthropothéisme* qui amènera nécessairement l'*anthropolâtrie*.

Pouvons-nous, ici, refouler dans nos cœurs la protestation de la conscience et de la raison? Répétons donc ce que nous avons déjà dit, ce qu'on ne saurait trop redire; et démontrons en peu de mots la contradiction radicale de ce monstrueux système. Vous l'avez vu, Hegel part du néant, et il veut tirer du néant l'universalité des choses et des êtres. Mais, pour expliquer comment les choses procèdent du néant, Hegel est obligé de faire plusieurs suppositions, lui qui n'en veut aucune, lui qui les exclut toutes, lui qui se glorifie de tout démontrer avec une rigueur mathématique. Là est une première contradiction, mais c'est la moindre. Contre toutes les exigences et les prétentions de son système, Hegel est donc obligé de sup-

poser premièrement que ce néant est riche et fécond; en second lieu, que ce néant éprouve le besoin de se développer dans l'être, de devenir tous les êtres. Mais quoi ! un néant riche, un néant fécond ! que voulez-vous dire? Un néant riche, un néant fécond, c'est l'être, c'est l'être dans sa plénitude, c'est l'être dans son infinité. Comment et par quoi serait-il borné? D'où lui viendrait la limite? Se la donnerait-il à lui-même? Impossible, puisqu'il irait contre sa nature. La recevrait-il du dehors? impossible, puisqu'il est seul. Vous dites que c'est seulement l'*être en germe;* mais vous êtes obligé de convenir que c'est l'être infini en germe. L'infini en germe ! je ne comprends pas, ou plutôt je saisis un non-sens, une contradiction. Qui dit infini dit tout; qui dit germe dit quelque chose de replié en soi-même, privé ainsi de son développement, ce qui détruit l'infinité. Votre infini en germe n'est rien, ou il est l'infini réel. Votre néant fécond et riche est donc l'infini réel, l'infini vivant. Et vous supposez que cet infini réel, que cet infini vivant a besoin de se développer et de passer dans toutes les existences de ce monde. Un besoin dans l'infini, un infini qui ne se suffit pas ! N'est-ce pas une troisième contradiction plus éclatante que les premières ? Et si, pour échapper à toutes ces contradictions, Hegel renonce à son néant riche et fécond, et se réfugie dans le néant absolu, alors il tombe dans une contradiction suprême qui écrase son système. Placer le néant absolu à la tête de l'existence, c'est rendre à jamais l'existence impossible; *ex nihilo, nihil.*

Telles sont les contradictions où Hegel se trouve

forcément acculé. Il n'en peut sortir, il ne peut briser le cercle de fer que sa pensée téméraire trace autour de sa raison. Juste, mais triste châtiment du génie infidèle aux lois du bon sens et de la conscience, et poussant la témérité impie jusqu'à mettre l'homme à la place de Dieu !

Les résultats de la philosophie de Hegel se produisent dans ses livres d'une manière un peu indécise. Hegel ne tire pas toujours toutes les conséquences des principes qu'il pose ; il n'aborde pas directement la question de la personnalité de Dieu, de l'immortalité de l'âme, et souvent son langage se teint d'une couleur de mysticisme propre à faire illusion au lecteur. De ce vague, de cette incertitude volontaire ou involontaire où Hegel se renferme, il est résulté de nombreuses divisions dans son école et parmi ses disciples. Mais enfin, le véritable esprit des doctrines hégéliennes a pris le dessus ; l'anthropothéisme a rompu ses digues et inondé la presse et les universités d'Allemagne. Le plus triste, mais le plus significatif des spectacles a été donné au monde.

Écoutons d'abord un des premiers disciples, un ami, un confident de Hegel, un continuateur de sa pensée : « La personnalité et la conscience divines sont l'homme individuel lui-même, en tant que, dans sa forme finie, il réveille et fait jaillir l'étincelle divine cachée sous les cendres terrestres. L'être divin n'est point une substance abstraite vivant hors du monde, comme les dieux d'Épicure. C'est l'essence des choses apparaissant dans les phénomènes : et le phénomène

coïncidant avec la nature divine, c'est l'humanité. Dieu s'est fait homme [1]. »

Mais voici un penseur beaucoup plus net et plus décidé : « Le vrai sens de la théologie est l'anthropologie : cela veut dire qu'il y a identité entre les attributs de la nature divine et ceux de la nature humaine, et, par conséquent, entre la personne divine et la personne humaine, entre le sujet humain et le sujet divin [2]..... La réflexion métaphysique ne voit aucune puissance, aucune divinité hors d'elle, et le dieu qu'elle finit par mettre sur l'autel de l'abstraction pure, c'est elle-même [3]..... La science qu'un homme a de son dieu, la conscience qu'il a de son dieu, n'est qu'un autre nom pour désigner la science qu'il a de lui-même, la conscience qu'il a de son moi. Son dieu, c'est son âme manifestée, son intérieur expliqué et interprété au dehors; son dieu, c'est son caractère sans masque, son cœur dévoilé [4]. »

L'homme est dieu, il faut donc adorer l'homme. La conclusion est admise sans détour : « L'homme n'adore un objet qu'après s'être transporté dans cet objet; c'est la formule définitive qui en résulte, et qui se concentre plus énergiquement en celle-ci : l'homme s'adore lui-même, l'homme ne peut pas ne pas s'adorer lui-même [5]. »

Voulez-vous la conclusion de cet épouvantable livre?

[1] Lettre de M. Michelet, de Berlin, à M. Cousin.
[2] *Essence du christianisme*, par Feuerbach, p. 71.
[3] *Ibidem*, p. 10.
[4] *Ibidem*, p. 115.
[5] *Ibidem*, p. 11.

la voici, résumée dans une phrase : « *Homo homini deus est*, voilà le principe suprême de la pratique. L'homme doit être un dieu, ou, si vous le voulez, le dieu pour l'homme ; avec la réalisation de cette thèse commence une nouvelle époque du développement humanitaire, et l'avenir aura définitivement rompu avec le passé. Il n'y aura rien de commun entre un monde qui dit : « Dieu, c'est le dieu de l'homme, et « un monde qui dit : L'homme, c'est le dieu de « l'homme [1]. »

Vous croyez être au terme des égarements humains ; vous croyez qu'il n'est pas donné de dépasser ce que vous venez d'entendre. Vous allez être détrompés. Un homme s'est élevé pour accuser de *cafardisme* et l'étrange docteur dont je viens de rapporter les paroles et ses consorts. « On veut, s'est-il écrié dans son sauvage langage, on veut faire un dieu de l'homme, et instituer une sorte de religion de l'humanité. Le dogme fondamental du christianisme était l'homme-Dieu. Les nouveaux critiques suppriment le dieu, mais ils conservent l'homme. A l'ancienne divinité, on substitue le genre humain, et l'*humanisme* n'est qu'une transformation du christianisme. Guerre, guerre éternelle à cette abstraction de l'homme, de l'humanité; elle nous ramènerait la fausse autorité, l'ancienne servitude. Comment des philosophes peuvent-ils ne pas s'apercevoir que le genre humain n'est qu'une abstraction, qu'il n'existe pas en réalité; qu'il n'y a de réel que l'*individu?*

[1] *Essence du christianisme*, p. 487.

Que le genre humain et l'humanité disparaissent et s'évanouissent avec l'ancien Dieu : que peuvent être, pour un vrai philosophe, les idées générales, les principes absolus? Que peuvent être les sentiments généraux, celui de la famille, celui de la patrie? Tout ce qui gêne la liberté : droit, morale, amour, fraternité, intérêt commun, ne sont que des formes et des déguisements de l'ancien Dieu. Puisqu'il n'y a rien de réel que l'individu, il n'y a rien au delà de mon être. L'individu doit régner dans toute la puissance de son individualité; et l'*égoïsme* doit compléter et achever l'*athéisme*. La vraie philosophie n'est et ne peut être que le code de l'égoïsme. Voilà son dernier mot[1]. »

Les théories hégéliennes, dont vous venez de voir les conséquences extrêmes, ont reçu en Allemagne un commencement de réalisation. On a pu croire, un moment, que toute la jeunesse des écoles allait être entraînée par ce fatal mouvement. Il a été question de la fondation d'une université libre, c'est-à-dire *athée;* et vous avez su par les journaux que plusieurs communes ont abjuré tout culte, et ont voulu se constituer en dehors de toute croyance religieuse[2]. Tant d'excès de doctrines, et cette perturbation profonde de la raison et de la conscience publique, ont réveillé les esprits de leur lourd assou-

[1] M. Saint-René-Taillandier, *De la révolution en Allemagne*, t. Ier, exposé des doctrines de Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*.

[2] On trouvera d'importants renseignements sur tout ce mouvement athée de la jeune école hégélienne dans l'excellent livre de M. Eugène Rendu. *De l'éducation populaire dans l'Allemagne du Nord*, 1855.

pissement. On a compris enfin tout ce qu'il y avait de vain, de dangereux, de funeste dans une philosophie trop vantée, et présentée comme le chef-d'œuvre de l'esprit humain. L'illustre Schelling, nous l'avons dit, a désavoué hautement toutes les conséquences athées, impies, subversives, que des esprits extrêmes avaient voulu tirer de ses principes. Il s'est rapproché du christianisme et des croyances de la nature humaine, et a voulu réformer la philosophie. Les résultats de cette réforme ne sont pas faciles à apprécier; mais une chose reste acquise, c'est qu'aujourd'hui l'Allemagne n'a plus de philosophie dominante, et qu'un profond découragement s'est emparé des esprits.

Nous avons dit que la philosophie germanique avait exercé une grande influence sur toute l'Europe savante. Notre patrie l'a subie peut-être plus que tout autre pays. Nous trouvons parmi nous des doctrines qui ont la plus frappante analogie avec celles de Hegel. Du reste, la transmission des systèmes germaniques à nos philosophes français n'est plus un mystère et ne forme plus un doute pour personne.

Allez au fond des doctrines professées par les écoles qui se sont appelées *progressistes*, *humanitaires*, *socialistes*, vous y trouverez généralement le principe fondamental de toute la philosophie germanique, celui de l'unité et de l'identité de substance. Il existe cependant une grande différence entre l'Allemagne et la France; et elle consiste en ce que ce principe n'a pas généralement développé parmi nous toutes ses conséquences. C'est un parti pris par nos docteurs humanitaires de vouloir concilier l'unité de substance

avec la personnalité de Dieu. Et, pour opérer cette conciliation, comment s'y prend-on? On affirme en même temps deux choses contradictoires : la première, l'unité de substance, qui implique la négation de la création, le passage et la diffusion de la substance divine dans le monde; la seconde, la simplicité et l'infinité de Dieu, qui impliquent toutes les perfections divines, et la distinction substantielle de Dieu et du monde. On croit donc avoir, en même temps, un Dieu substance du monde, vivant dans le monde et du monde, et un Dieu parfait en lui-même, intelligent, libre, sage, bon, rémunérateur et vengeur. On croit ainsi satisfaire au progrès, ouvrir à l'humanité des voies nouvelles, et conserver en même temps les croyances chères à la raison et au cœur de l'homme. Mais il y a dans cette position logique la plus déplorable illusion, et quelques mots suffiront pour vous en convaincre.

Avec la philosophie de l'absolu, ou avec Hegel, posez pour point de départ l'unité de substance; dès lors, le monde et la succession infinie des êtres qu'il renferme ne sont que le développement de la substance unique, les manifestations de l'absolu lui-même. Mais, pour être susceptible de ces transformations infinies, l'absolu, pris au point initial, au point de départ du développement, doit être indéterminé, c'est-à-dire sans aucune qualité, sans aucun attribut, sans aucune perfection, sans aucune forme, par conséquent sans intelligence, sans volonté, sans conscience de lui-même, sans liberté. S'il était déterminé en lui-même, s'il avait une forme, cette forme

serait éternelle, immuable, unique, et le monde deviendrait impossible. Indéterminé en lui-même, il passera donc successivement dans toutes les existences du monde; et, comme un développement infini n'a jamais de terme, comme on ne peut jamais l'arrêter, il suit rigoureusement que l'absolu ne jouit jamais actuellement de la pleine et complète conscience de lui-même. D'un autre côté, tous les développements de la substance unique et nécessaire étant nécessaires comme elle, nulle part la liberté n'existe. Par conséquent, dans tout le développement de l'être, vous ne rencontrez jamais ni la liberté pure, ni l'intelligence parfaite. Mais avec l'idée d'une intelligence parfaite et infinie, avec l'idée d'une liberté et d'une volonté souveraines, disparaît et s'évanouit celle d'un Dieu personnel, au-dessus du monde et maître du monde. Il ne reste que l'intelligence humaine et la conscience humaine, avec ses bornes et ses misères, pour être l'expression et la manifestation des choses.

Ainsi l'athéisme renaît avec toutes ses conséquences fatales et immorales, ou plutôt nous sommes ramenés à l'anthropothéisme et à l'anthropolâtrie des hégéliens. Le raisonnement que je viens de faire s'applique, je le répète, à toutes les écoles françaises qui, en partant du principe de l'unité de substance, veulent conserver le dogme d'un Dieu personnel et providence. Elles sont convaincues d'inconséquence et d'impuissance, et ne peuvent porter que le trouble et le désordre dans la raison, la conscience, la société humaine.

De cette confusion, de ce chaos des écoles socialistes

est sorti un phénomène qui n'a pas son pareil dans les annales de l'esprit humain, et qui caractérise en traits sinistres l'état moral de notre société. Un penseur solitaire reçoit la transmission et les influences de la philosophie hégélienne; il semble qu'il en est d'abord troublé et ébranlé. Bientôt sa raison réagit contre cette doctrine, et il se prononce énergiquement contre le panthéisme, l'anthropothéisme, l'anthropolâtrie. Mais, d'un autre côté, comme il n'a plus foi aux croyances du genre humain et à la divinité du christianisme, il s'arrête dans un milieu qui n'a jamais été, qui semblait ne pouvoir jamais être une station pour une raison saine et libre.

Ce penseur ne sait donc pas s'il y a un Dieu; mais ce qu'il croit savoir, c'est que Dieu, s'il existe, est l'antagoniste, l'ennemi de l'homme; il croit savoir que Dieu *est le mal;* et que, par conséquent, tout le devoir de l'homme, aujourd'hui, consiste *à nier Dieu*. Ici, je dois citer, en demandant pardon à Dieu et aux hommes de reproduire les plus horribles blasphèmes qui aient jamais souillé la terre.

« J'ignore ce que l'humanité appelle Dieu. Je ne puis dire si c'est l'homme, l'univers, ou quelque autre réalité invisible que sous ce nom il faille entendre, ou bien si ce mot n'exprime qu'un idéal, un être de raison.

« Toutefois, pour donner corps à mon hypothèse et prise à mes recherches, je considérerai Dieu suivant l'opinion vulgaire... J'écarterai l'hypothèse panthéistique comme une hypocrisie ou un manque de cœur. Dieu est personnel ou il n'est pas : cette alternative est

l'axiome d'où je déduirai toute une théodicée. Il s'agit de savoir ce que je dois penser de la conduite de Dieu, tel qu'on le propose à ma foi... C'est au point de vue de l'existence démontrée du mal que je veux, à l'aide d'une nouvelle dialectique, sonder l'Être suprême. »

L'auteur s'attache ensuite à prouver que Dieu n'a pas su, n'a pas pu prévoir ni empêcher le mal. Il conclut ainsi : « Dieu, s'il existe, est essentiellement hostile à notre nature, et nous ne relevons aucunement de son autorité. Nous arrivons à la science malgré lui, au bien-être malgré lui; à la société malgré lui : chacun de nos progrès est une victoire dans laquelle nous écrasons Dieu. Qu'on ne dise plus : les voies de Dieu sont impénétrables! Nous les avons pénétrées ces voies, et nous y avons lu en caractères de sang les preuves de l'impuissance, si ce n'est du mauvais vouloir de Dieu. Ma raison, longtemps humiliée, s'élève peu à peu au niveau de l'infini; avec le temps elle découvrira tout ce que son inexpérience lui dérobe; avec le temps je serai de moins en moins artisan de malheur, et, par les lumières que j'aurai acquises, par le perfectionnement de ma liberté, je me purifierai, j'idéaliserai mon être et je deviendrai le chef de la création, l'égal de Dieu. Un seul instant de désordre que le Tout-Puissant aurait pu empêcher, et qu'il n'a pas empêché, accuse sa providence et met en défaut sa sagesse : le moindre progrès que l'homme ignorant, délaissé et trahi, accomplit vers le bien l'honore sans mesure. De quel droit Dieu me dirait-il encore : *Sois saint parce que je suis saint?* Esprit menteur, lui ré-

pondrais-je, Dieu imbécile, ton règne est fini; cherche parmi les bêtes d'autres victimes. Je sais que je ne suis ni ne puis jamais devenir saint; et comment le serais-tu, si je te ressemble? Père éternel, Jupiter ou Jéhovah, nous avons appris à te connaître; tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le tyran de Prométhée... Le Satan qui nous assiége, ce Satan, c'est toi... Tu triomphais, et personne n'osait te contredire, quand, après avoir tourmenté en son corps et en son âme le juste Job, figure de notre humanité, tu insultais à sa piété candide, à son ignorance discrète et respectueuse. Nous étions comme des néants devant ta majesté invisible, à qui nous donnions le ciel pour dais et la terre pour escabeau. Et maintenant te voilà détrôné et brisé. Ton nom, si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du juge, la force du prince, l'espoir du pauvre, le refuge du coupable repentant, eh bien, ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes, car Dieu, c'est sottise et lâcheté; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal[1]... Il n'y a pour l'homme qu'un seul devoir, une seule religion, c'est de renier Dieu : *hoc est primum et maximum mandatum*[2]. »

La conscience est saisie d'horreur et la raison est confondue devant un pareil délire. Le triste sophiste que vous venez d'entendre n'attaque pas seulement une idée indigne de Dieu, un anthropomorphisme absurde, car il ne fait aucune réserve pour le Dieu de

[1] *Contradictions économiques*, t. I, p. 405 à 416.

[2] *Ibidem*, t. II, p. 306.

la conscience et de la raison. Toute cette pensée se réduit à l'athéisme pur ou à un monstrueux dualisme. Dieu serait le mauvais principe, et l'homme, le bon; Dieu représenterait le mal, et l'homme, le bien! Quel trouble, quelle nuit ont dû se faire dans l'intelligence qui arrive à ces conclusions! Jamais pareil langage avait-il étonné le ciel et épouvanté la terre? Mais remarquez que ce dualisme est encore un anthropothéisme, puisque l'homme représente le bien qui doit vaincre le mal, puisque l'homme doit détrôner Dieu! L'anthropothéisme est donc toujours le terme fatal de toutes ces doctrines qui se donnent la mission de fonder une humanité nouvelle. Mais cet homme-Dieu est le plus bas des misérables, le dernier des êtres, et le nihilisme de Hegel revient ici dans toute sa nudité. Oui, c'est une amère dérision de l'humanité et de la raison que de leur présenter le dualisme comme une solution acceptable du problème des choses. Ce dualisme est forcément ramené à l'unité panthéistique, et les protestations du sophiste contre le panthéisme ne sont, de sa part, que de nouvelles contradictions. Sa doctrine philosophique n'est qu'une puérilité, indigne d'un homme sérieux, ou elle retombe dans l'hégélianisme pur. Toutes les conséquences de l'hégélianisme se représentent donc ici. Dans ce fatal système, nous l'avons vu, l'absolu n'existe pas, le divin n'est qu'une chimère et l'infini, un mot. Il n'y a que des êtres finis et misérables, sortant du néant et y rentrant sans cesse. A chaque instant d'une durée éternelle, sur chaque point d'une étendue sans limites, le néant vomit d'infinies créatures, toutes mar-

quées au sceau de l'indigence, pour les réabsorber ensuite et les ramener au chaos primitif. Voilà la vie réelle, selon le système, et cette vie ne présente que la succession mobile et fugitive de l'être phénoménal. Rien de fixe, de stable, de parfait, d'infini. Mais, s'il n'y a pas de Dieu, il n'y a pas de monde; il n'existe que des phénomènes qui se font et se défont sans cesse. Voilà le vrai système de Hegel et le terme fatal de toutes les doctrines qui s'inspirent de lui.

Dans ce système de néant, que deviennent la liberté et la vertu, l'amour et l'espérance, le vrai, le beau, le bien? Quelle fin assigner à l'homme et à la société? J'entends un rire satanique déversant le mépris sur tout ce qui est noble, grand, pur, dévoué. Pour les disciples conséquents de ces funestes doctrines, la vie ne peut avoir d'autre but que la jouissance. Que l'homme donc jouisse, qu'il jouisse à tout prix, et qu'il foule aux pieds tous les obstacles qui voudraient opposer quelques limites à ses convoitises.

Il faut tomber au fond de cet abîme lorsqu'on nie le parfait, l'infini, le Dieu personnel et créateur; lorsqu'on identifie l'être avec le néant, le parfait avec l'imparfait, l'infini avec le fini, Dieu avec l'homme. On part du néant, on arrive au néant; et, pour essayer de justifier ce point de départ et ce terme, il faut renverser toutes les notions de la raison, étouffer tous les sentiments de la conscience, aboutir aux contradictions les plus palpables. Et toutes ces négations, toutes ces contradictions, n'ont d'autre but que de dresser un piédestal divin à l'homme, de composer Dieu de cette misérable créature que nous sommes.

Mais cette apothéose aussi absurde que sacrilége, cette tentative insensée, n'a d'autre effet que de lâcher les rênes à toutes les convoitises, à toutes les passions de notre nature, et, en dernier résultat, elle rend l'homme insociable.

Les systèmes que la science moderne a d'abord salués comme la plus haute expression de tous leurs progrès nous ramènent donc, après dix-huit siècles de christianisme, à toutes les erreurs qui ont souillé l'enfance et la jeunesse de l'humanité. Sous des formes nouvelles et avec un nouvel appareil de science, le dualisme, le panthéisme, l'athéisme, le matérialisme, l'idolâtrie la plus hideuse, renaissent et veulent se substituer au christianisme, qui déjà, une fois, a relevé l'humanité de la profonde décadence où ces doctrines l'avaient conduite. Quelle leçon pour l'esprit humain, fier des progrès de la raison et de la science! Si le mouvement philosophique que nous venons de décrire était un développement logique et nécessaire de la raison; si la raison, obéissant à ses lois, aboutissait nécessairement et logiquement à ces funestes conséquences, l'esprit humain serait jugé. Atteint d'une maladie constitutionnelle et d'une faiblesse incurable, il serait à jamais incapable d'arriver par lui-même au vrai et au bien. Mais il n'en est pas ainsi, et nous le verrons dans la prochaine leçon.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE SÉPARÉE.

Il y a une philosophie légitime, et qui peut être généralement vraie. — Cette philosophie suffit-elle pour conduire les hommes à la perfection de leurs fins naturelles? — Raisons qui démontrent l'insuffisance de la philosophie seule.

Le dernier siècle et le nôtre ont vu la plus formidable insurrection de l'esprit humain contre le christianisme. Il a voulu l'expliquer, le dépasser, le remplacer. Et tous ces prodigieux efforts de la science et du talent ont abouti à ressusciter des erreurs vieilles comme le monde, le dualisme, le panthéisme, le scepticisme, l'athéisme et le matérialisme. Ces faits sont irrécusables et écrits en caractères ineffaçables dans l'histoire de la philosophie de ces derniers temps. Ici naît une question bien grave. Ces tristes doctrines, ces aberrations de l'intelligence, sont-elles la condamnation de la révolte de l'esprit humain, et de l'esprit humain lui-même? A la première question je n'hésite pas à répondre, oui. Les suites de cette rupture avec le christianisme ont été un si honteux échec, une

chute si profonde, qu'il se révèle là une des lois conservatrices de la raison de l'homme, loi qui veut que la raison ne se maintienne saine, intègre et pure, qu'autant qu'elle reste unie à la lumière supérieure et à la force divine qu'elle peut trouver dans le christianisme. L'assertion que j'émets ici recevra plus tard sa complète justification. Mais de ce que la révolte contre le christianisme a été un crime et un malheur qu'on ne saurait assez condamner et maudire, s'ensuit-il qu'on doive étendre la condamnation jusqu'à l'esprit humain lui-même, le regarder comme essentiellement vicié, comme n'étant qu'un instrument d'erreur et de mensonge? S'ensuit-il qu'on doive tenir la raison pour incapable d'établir solidement aucune vérité naturelle, de nous donner aucune certitude? Faut-il enfin estimer toute philosophie impuissante, funeste, dangereuse, ou du moins inutile? Tous nos précédents, toute notre doctrine antérieure, protestent contre ces conclusions. Toutefois elles seraient justes si ces déplorables erreurs, terme de ce grand mouvement philosophique qui a rempli deux siècles et qui n'a pas son pareil dans les annales de l'esprit humain, sortaient de la constitution même de la raison, et étaient des applications nécessaires des lois qui la gouvernent. Mais cela n'est pas, grâce à Dieu. Bien loin d'être entraînée fatalement et nécessairement vers ces doctrines, la raison en aperçoit l'illusion et le faux, la raison les combat et les réfute. Il ne faudrait pas croire cependant qu'il y ait rien d'arbitraire dans la génération et le développement des doctrines, et la filiation des écoles. Un principe est posé;

nulle force humaine ne l'empêchera de produire toutes ses conséquences. Mais la raison reste toujours maîtresse d'accepter ou de refuser le principe. Rien, dans ces choses, de nécessaire, de fatal; la liberté, la responsabilité de la raison, restent entières.

La condamnation du rationalisme n'est donc pas celle de la raison; la condamnation de la mauvaise philosophie n'est pas celle de la bonne. Il y a, en effet, une philosophie légitime, utile, nécessaire. Il y a une philosophie qui sort des idées et des principes de la raison, combinés avec les données de l'expérience; nous l'avons dit déjà bien des fois. Il y a une philosophie qui procède de l'intelligence, de la conscience et de la vie, comme l'arbre sort du germe et la branche de la tige. Les vérités naturelles forment le domaine de cette philosophie nécessaire, car elle sert souvent de préparation et de justification à la foi elle-même. Cette philosophie existe dans tous les systèmes; elle se retrouve au milieu de leurs discussions et de leurs luttes, et se perpétue comme la raison elle-même, *quædam perennis philosophia*. Un esprit droit, attentif, affranchi des préjugés et des passions qui trop souvent égarent la spéculation, peut dégager cette philosophie des divers systèmes où elle est confondue, et arriver par lui-même aux premières vérités naturelles, l'existence et la providence de Dieu, la liberté, la spiritualité, l'immortalité de l'âme, la loi morale. Une philosophie vraie et pure est donc possible.

Je la suppose réelle, sans m'inquiéter de savoir, pour le moment, si véritablement elle a existé quelque part telle que je la fais. Il me suffit qu'elle soit

absolument possible, pour justifier mon point de départ. J'imagine donc un philosophe qui, par l'effet des plus heureuses circonstances, s'est préservé ou affranchi des plus graves erreurs contre lesquelles nous avons vu échouer les plus nobles esprits, lorsque la boussole de la foi a cessé de diriger leur marche. C'est à l'égard de ce philosophe et de cette philosophie légitime et vraie que je veux poser la grande question de la suffisance ou de l'insuffisance de l'esprit humain.

J'ai eu beau jeu jusqu'ici, il faut en convenir, quand je n'avais affaire qu'à ce vain et contradictoire déisme du dernier siècle, ou à ce rationalisme délirant du nôtre, dont les excès ont jeté dans nos âmes la consternation et l'épouvante. Si le christianisme n'avait pas d'autre adversaire, la question serait bientôt tranchée en sa faveur. Le cœur comme la raison, le bon sens comme la science, seraient pour lui contre ces criminelles folies. Mais les choses humaines ne sont pas aussi simples : il y a bien d'autres complications. Et que de nobles esprits, purs de tous ces honteux excès, éclairés des rayons de la vérité naturelle, veulent s'en tenir à elle, et se font de ces pures lumières, dont toujours ils n'aperçoivent pas l'origine, une sorte de rempart contre le christianisme! Essayons d'atteindre jusque dans ces retranchements. Nous sommes donc en présence d'une philosophie noble, élevée, ne respirant que le plus pur spiritualisme, pleine de l'enthousiasme platonique, et faisant revivre toutes les traditions des meilleures écoles. On ne nous accusera pas certes de lui faire une part envieuse.

Cette noble philosophie ne peut pas être hostile au christianisme, car elle possède un sentiment trop profond des choses grandes et divines. D'ailleurs, si elle retournait aux vieilles passions antireligieuses, antichrétiennes, comme la haine est une mauvaise conseillère, elle n'échapperait pas à cette loi terrible que nous avons vue se vérifier avec une rigueur impitoyable, et d'après laquelle tout philosophe qui rompt de force avec le christianisme et lui déclare la guerre souille et déshonore sa raison par le délire de ses doctrines. Mais, si notre philosophie hypothétique ne peut pas être l'ennemie du christianisme, si elle en est plutôt l'amie et l'alliée, elle ne lui donne pas non plus sa foi, son amour, son obéissance filiale. Elle ne proclame pas la nécessité, la divinité, la souveraineté de la révélation. Elle n'est pas purement et simplement la grande philosophie chrétienne du dix-septième siècle, des Descartes, des Pascal, des Euler, des Leibnitz, toujours unie avec la foi, marchant toujours avec elle. Certes, si elle prenait définitivement cette position, qui est la vraie, nous n'aurions pas à discuter avec elle, mais à joindre nos efforts aux siens pour travailler en commun à la gloire de Dieu et au salut du monde. Il n'en est pas ainsi ; cette philosophie fait des réserves à l'égard du christianisme, ou plutôt elle tient envers lui une sorte de neutralité. Parfois même elle se regarderait comme puissance égale, et, à ce titre, elle proposerait un traité d'alliance. Il faut donc voir en elle une puissance non-seulement distincte, mais séparée.

Nous lui avons fait la position la meilleure, tous

les avantages possibles. Il s'agit de savoir si cette noble philosophie, cette philosophie spiritualiste, platonicienne, cartésienne à sa manière, mais séparée, suffirait ou ne suffirait pas à l'homme pour arriver à toutes ses fins naturelles. La question ainsi posée est une des plus graves qui puissent appeler votre attention.

Je dis que la philosophie pure ou séparée serait insuffisante, parce qu'elle mêlerait presque toujours des erreurs aux vérités qu'elle professerait; parce qu'elle ne prémunirait pas suffisamment l'esprit contre les dangers de doute et d'erreur, inséparables de la spéculation rationnelle; parce que son enseignement offrirait des lacunes qu'il lui serait impossible de combler; parce que le genre humain presque tout entier échapperait à son action et à son influence; parce que, enfin, elle n'aurait pas une prise efficace sur l'âme humaine.

Cette philosophie, dis-je, mêlera presque toujours des erreurs aux vérités qu'elle enseignera. Ne suis-je pas en droit ici d'invoquer encore l'expérience et les faits que nous avons établis? Une expérience aussi ancienne que l'histoire, une expérience universelle, une expérience qui s'est répétée à chaque époque et à chaque siècle, une expérience qui ne s'est jamais démentie, ne révèle-t-elle pas une loi de l'esprit humain? Eh bien, cette expérience antique, perpétuelle, universelle, invariable, nous apprend que toute philosophie qui a ignoré, repoussé ou méconnu la foi, est toujours tombée dans quelque grave erreur sur la nature de Dieu ou sur celle de l'homme Rappelons,

en quelques mots, la leçon de cette expérience solennelle.

La philosophie ancienne a jeté un grand éclat, professé de grandes vérités, rendu les plus utiles services à l'humanité; et ce qu'il y a eu de plus grand dans sa destinée a été une préparation humaine à l'Évangile. Mais que d'erreurs sont venues obscurcir, altérer, les nobles vérités qu'elle enseignait! L'école ionique professe le matérialisme, celle d'Élée l'idéalisme et le panthéisme, celle d'Italie la métempsycose. Les sophistes apprennent à la jeunesse à douter de tout. Le plus pur, le plus élevé, le plus sublime des philosophes anciens, Platon, propose un vrai dualisme. Aristote nie la Providence. Le sensualisme renaît dans son école; le scepticisme dans celle de Platon. L'athéisme relève la tête avec Épicure; le panthéisme ressuscite avec les stoïciens et les Alexandrins. Sous l'empire du christianisme, lorsque la philosophie se sépare de la religion et veut se suffire, l'expérience se réitère. Les sectes philosophiques hétérodoxes, qui se forment dans le moyen âge, aboutissent à des erreurs capitales, les unes à un sensualisme qui doit se résoudre dans le scepticisme ou dans l'athéisme; d'autres tombent dans un panthéisme formel. A la Renaissance, Vanini se déclare athée; Jordano Bruno, panthéiste. Au milieu des travaux, des découvertes, des progrès de la pensée chrétienne au dix-septième siècle, au sein de cette magnifique lumière que la philosophie chrétienne fait briller sur le monde, les plus graves erreurs ont leurs défenseurs et leurs apôtres. Hobbes est celui de l'athéisme; Spi-

nosa, celui du panthéisme; Bayle, celui du scepticisme. Mais le scepticisme deviendra bien plus redoutable dans les mains de Hume ou dans celles de Kant ; le panthéisme arrivera à sa forme la plus savante et la plus complète avec Fichte, Schelling et Hegel, et notre philosophie française, si elle a su se séparer définitivement de tous ces excès, n'a-t-elle pas eu ses hésitations, ses obscurités, ses erreurs, relativement aux dogmes les plus importants? Non, on ne citera pas un seul exemple d'une philosophie indépendante tant soit peu profonde, tant soit peu étendue, d'une philosophie occupée des grands problèmes de l'esprit humain, qui ne soit tombée dans de graves, de très-graves erreurs. L'universalité, la perpétuité, la constance de ce phénomène, ne nous fournissent-elles pas une indication décisive? Le passé ne nous apprend-il pas ce que sera l'avenir? Nous pouvons donc assurer, sans forcer les choses, que la philosophie séparée, dont nous avons admis, par supposition, la pureté, parce que cette pureté est absolument possible, ne s'y maintiendra pas toujours, ne s'y maintiendra pas même longtemps; et qu'à un jour, à une heure donnés, elle tombera dans quelque erreur grave.

Mais ces erreurs n'auront-elles pas leur action sur l'esprit humain et la vie humaine? N'obscurciront-elles pas l'éclat des vérités conservées; n'affaibliront-elles pas leur autorité nécessaire? Sous cette influence délétère, la volonté sera nécessairement énervée, la force morale atteinte, et la vertu diminuera !

La philosophie séparée altère presque toujours la vérité par un alliage d'erreurs plus ou moins graves.

parce qu'elle n'a pas de préservatif certain contre les dangers de la spéculation rationnelle, et c'est là mon second grief. Dans la spéculation philosophique, dans les travaux de la pensée indépendante, l'esprit ne s'appuie que sur lui-même. Il n'a d'autre règle de ses jugements que l'évidence, d'autre moyen pour conquérir la vérité que le raisonnement, l'expérience, l'observation.

Ces moyens, sans doute, sont bons; ces instruments sont puissants; ils mettent l'homme en possession de nombreuses et fécondes vérités. Ce n'est pas assez dire, ils sont nécessaires; leur emploi est indispensable et d'une continuelle application. La certitude humaine repose, en définitive, sur l'évidence. Nous ne nous rendons, a dit un philosophe célèbre, qu'à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité. Mais il faut convenir qu'en dehors du cercle des vérités premières et évidentes par elles-mêmes, il est très-facile d'abuser de tous ces grands moyens de vérité et de lumière; qu'il est très-facile de faire un mauvais emploi de l'observation, du raisonnement, de l'évidence elle-même. On peut aisément prendre pour évident ce qui ne l'est pas. Vous croyez apercevoir une lumière, vous la suivez. Enchantés et charmés, vous oubliez toutes les considérations qui auraient pu faire naître en vous des doutes, et vous vous abandonnez sans réserve à ce fantôme de vérité qui a séduit votre esprit. N'est-ce pas là l'histoire de tous les systèmes philosophiques, qui ne sont que des vues partielles, incomplètes, et par conséquent erronées de la réalité? Et plus l'esprit a de force logique, plus il a de fer-

meté et de puissance de déduction, plus il va loin dans l'erreur.

Mais, me direz-vous, contre ce mal il n'y a pas de remède ; ou il n'y en a que dans nos moyens naturels de connaître et de parvenir à la vérité. A un mauvais raisonnement il faut opposer un bon raisonnement; et la lumière d'une évidence trompeuse doit s'effacer devant la véritable. La philosophie séparée doit tenir ce langage; mais il n'en est pas moins certain que les moyens qu'elle propose, légitimes en eux-mêmes, ne réussissent pas souvent, et que l'erreur systématique ne se rend guère aux raisonnements qu'on lui oppose, à la lumière qu'on lui présente.

L'esprit humain est donc toujours réduit à lui-même, il n'a que lui-même pour règle et pour point d'appui. Est-ce là une constitution de l'esprit humain tout à fait satisfaisante? N'est-il pas permis de désirer autre chose? Une règle distincte de l'esprit humain, mais en même temps reconnue pleinement, acceptée pleinement par lui, une règle divine, vénérée comme telle, ne serait-elle pas un précieux secours pour lui, un moyen assuré de se préserver des erreurs presque inséparables de la spéculation philosophique? Avec cette règle, la constitution de l'esprit humain ne serait-elle pas plus sûre, meilleure, plus harmonique? Il me semble que tout homme sage ne peut répondre qu'affirmativement, en faisant des vœux pour que cette règle existe en réalité.

Je viens de prouver que la philosophie séparée ne prémunit pas suffisamment l'esprit contre l'erreur; j'avais prouvé, en premier lieu, que de fait il n'y a

pas eu de philosophie séparée qui n'ait enseigné de très-graves erreurs. Admettons, pour un moment, qu'elle est pure de toute erreur, qu'elle est à l'abri de toute erreur, aurait-elle gain de cause? Non, s'il y a des vérités nécessaires à l'homme pour atteindre à la perfection de ses fins naturelles, et que la philosophie séparée ne puisse pas les lui donner. C'est une thèse bien facile à démontrer, et l'insuffisance de la philosophie séparée deviendra alors manifeste.

L'évidence, l'observation, le raisonnement, sont, comme nous venons de le dire, les moyens et les seuls moyens d'investigation de la vérité pour la philosophie séparée. Or il est des vérités qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes, des vérités qui sont en dehors du champ de nos observations, des vérités qu'on ne peut pas atteindre suffisamment par le raisonnement, et cependant ces vérités nous intéressent au plus haut degré, et nous sont même nécessaires. Telles sont toutes les vérités qui se rapportent aux questions d'origine et de fin, et en particulier de l'origine et de la fin de l'homme; celles qui ont pour objet les rapports complexes de Dieu avec le monde, les contradictions de notre nature, le remède du mal qui nous souille et nous dévore, le culte que nous devons à Dieu.

D'abord il est clair qu'aucune de ces vérités ne peut jouir de cette évidence immédiate que nous trouvons dans les premiers principes, et qui force notre assentiment aussitôt que nous percevons le sens des termes qui les expriment. Il est manifeste que ces vérités ne peuvent pas être pour nous des axiomes.

En second lieu, la plupart de ces vérités sont placées en dehors de notre expérience personnelle; rien n'est plus certain. Elles sont même étrangères à l'expérience historique, puisque les traditions purement humaines ne nous fournissent que des données vagues ou extravagantes sur tous ces objets, quand elles ne gardent pas un silence absolu. Reste donc le raisonnement, et je reconnais tout de suite qu'il a quelque pouvoir sur ces vérités, qu'il peut, jusqu'à un certain point, arriver à quelques-unes d'elles ou s'approcher d'elles. Ainsi le raisonnement peut démontrer que l'homme a été créé et même créé adulte; mais il ne nous apprend pas comment il a été créé. Il peut prouver la spiritualité, l'immortalité de l'âme, la vie future; mais il est incapable de nous dire ce que sera cette vie future; il ne peut pas même assurer, avec une certitude absolue, qu'elle sera éternelle. Il peut établir la souveraine perfection de Dieu et en déduire la création libre du monde; mais il est dans l'impuissance de déterminer tous les rapports essentiels de Dieu avec le monde. Il peut justifier la nécessité d'un culte; mais il lui est impossible de décider quel est le culte le plus digne de Dieu, le plus utile à l'homme. Il peut chercher l'origine et la nature du mal; mais on peut le défier de donner une explication suffisante de ce redoutable problème; on peut surtout lui refuser l'efficacité nécessaire pour combattre et guérir le mal.

Quel parti prendre par rapport à ces questions que le raisonnement agite, mais qu'il ne peut résoudre? Faut-il ignorer ces vérités, faut-il en douter? Mais

quoi! est-ce que mon repos, ma dignité, mon bonheur, n'exigent pas une solution de ces graves questions? Je ne saurais pas nettement ni d'où je viens, ni où je vais! je ne pourrais pas jeter un regard un peu profond ni sur la nature divine, ni sur ma propre nature! Je ne saurais pas pourquoi je souffre; il me serait impossible de me rendre compte de mon propre cœur! J'ignorerais les desseins de Dieu sur moi, et ne pourrais dire quels hommages je dois lui rendre! Cette ignorance, ces doutes, ne me condamneraient-ils pas à des tourments, à des défaillances, à des obscurcissements qui pourraient porter le trouble dans ma raison, et l'altération dans ma conscience? N'est-il pas plus sage, plus raisonnable, de désirer une lumière supérieure, une lumière plus abondante, qui vienne éclairer ces hauteurs, ces abîmes, où ne peut atteindre ma raison?

J'ai accordé à la philosophie séparée toutes les vérités rigoureusement démontrables. Mais il faut bien qu'elle reconnaisse que plusieurs de ces vérités lui sont venues fort tard, et d'une lumière qui ne se donnait pas pour la sienne. Je ne prends pour exemple que la vraie notion de la perfection divine impliquée dans celle de la création. Cette notion n'était pas dans le monde ancien; elle est dans le monde moderne par le christianisme, qui invoque une origine divine. Il y a là une question bien grave à éclaircir; et, s'il était certain que des vérités démontrables sont arrivées à la raison par une lumière distincte de sa propre lumière, il n'y aurait plus de difficulté à reconnaître qu'elle a besoin de cette lumière pour parvenir à des

vérités qui, de son aveu, ne sont pas susceptibles de démonstration rigoureuse.

Toutes les considérations que je viens de présenter à votre méditation n'auraient-elles pas la force qu'elles possèdent, nous aurions encore des raisons décisives contre la suffisance de la philosophie séparée. Car la philosophie est le partage du petit nombre, du très-petit nombre; elle ne s'adresse qu'aux hommes rares qui ont le temps, la capacité, la volonté de cultiver leur raison. Elle forme, si vous le voulez, l'aristocratie intellectuelle de l'espèce humaine; mais cette aristocratie est restreinte dans un cercle fort étroit. Le genre humain tout entier est en dehors de cette élite. Il est là avec la diversité de ses âges, de ses conditions, de ses occupations, de ses développements. Il est là presque tout entier absorbé par les besoins de l'existence matérielle, courbé vers la terre, et arrosant de la sueur de son front le pain qui doit nourrir le corps. Cependant, dans toutes ces têtes, il y a une pensée, dans toutes ces poitrines, il y a une âme. Tous ces hommes sont libres, tous sont responsables; et, comme vous, philosophes, sans se rendre complétement compte des nobles besoins qui les agitent, ils aspirent au vrai, au beau et au bien. Abandonnerez-vous ces masses à elles-mêmes? Ce serait les livrer à l'ignorance, au vice, à une véritable barbarie. Les amènerez-vous aux écoles de la philosophie? Mais, pour philosopher, il faut des loisirs et de la capacité, et ces conditions leur manquent. Que leur faut-il donc? quels secours leurs besoins appellent-ils? Un enseignement, un enseignement sûr, facile, et cependant

revêtu d'une autorité capable de commander leur assentiment, et de justifier leur adhésion. Cet enseignement lumineux, saint, uniforme, invariable, lait pour les enfants, pain pour les forts, simple et profond, tempéré et sublime, se proportionnant à tous les âges, à toutes les conditions, à tous les besoins de l'humanité; cet enseignement nécessaire pour arracher l'humanité aux superstitions dégradantes, à l'ignorance abrutissante et aux vices honteux; cet enseignement sans lequel l'humanité n'arrivera pas à toutes ses fins naturelles, la philosophie, avec son langage savant, ses méthodes difficiles, ses systèmes nombreux et divers, la philosophie avec ses variations et ses contradictions, le possède-t-elle? Jamais elle ne l'a donné, jamais elle ne pourra le donner. Il y a là une lacune immense qui accuse son insuffisance.

Et si nous pénétrons dans l'âme humaine, si nous cherchons les ressorts secrets qui la font mouvoir vers le bien, nous reconnaîtrons sans peine qu'elle demande autre chose que des préceptes et même des exemples. Cependant l'amour et la pratique du juste est la fin nécessaire de toute connaissance philosophique et morale. Si la philosophie ne fait aimer et pratiquer la vertu qu'elle fait connaître, elle ne remplit pas sa mission. Or, y a-t-il dans la philosophie cette puissance d'amour qui touche et enlève le cœur du faible et de l'ignorant, comme celui du fort et du savant? Y a-t-il dans la philosophie cette puissance qui fait germer tous les nobles sentiments et toutes les vertus dans toutes les âmes; cette puissance qui élève les plus grossières, les plus incultes à tout l'héroïsme

du devoir et du dévouement? Parcourez l'histoire, jetez les yeux autour de vous, sondez votre propre conscience. L'histoire vous montrera le spectacle de quelques grandes vertus philosophiques, dignes des respects du monde; elle attestera même les efforts de plusieurs philosophes pour améliorer les mœurs de leurs concitoyens. Je ne chercherai pas à ternir l'éclat de ces vertus, à diminuer le prix de ces efforts; il suffit de rappeler que le zèle des philosophes pour la correction des mœurs publiques a obtenu peu de succès. Quelle erreur ont-ils dissipée? Quel vice ont-ils corrigé? Quelle révolution morale ont-ils opérée dans les masses populaires? Leur action, bornée à quelques individus, a été presque nulle en dehors du cercle étroit de leurs disciples. L'esclave antique était presque étranger à toute culture morale; et ce ne sont pas les philosophes qui ont délivré le monde du polythéisme et de toutes les corruptions qu'il traînait à sa suite. De nos jours, des philosophes, amis de l'humanité, ont poursuivi des projets qui avaient pour but d'élever les classes populaires à un degré plus haut d'intelligence, de moralité, de bien-être. Mais ces essais louables ne réussissent pleinement qu'autant que la religion les soutient de son concours et les anime de son esprit.

Il est donc certain que la philosophie seule ne possède pas l'efficacité morale nécessaire pour porter tous les hommes à la vertu et améliorer profondément la condition humaine.

D'après cet ensemble de considérations, il nous semble démontré que l'homme et l'humanité, sous la direction exclusive de la philosophie séparée, même

la plus sage, la meilleure, la plus élevée, n'arriveraient pas, ne pourraient pas arriver à toutes leurs fins naturelles. Par conséquent, l'insuffisance de la philosophie séparée se trouve établie.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION.

Résumé de nos recherches touchant l'insuffisance des facultés humaines et de la raison. — Conséquences graves des observations et des faits établis. — L'homme n'arrive pas à la perfection de ses fins naturelles. — Nécessité morale de l'assistance divine ou de la révélation. — Notion générale de la révélation. — Grandeur et beauté de cet ordre nouveau.

Le moment est arrivé de recueillir le fruit principal de nos études.

Nous nous sommes demandé si l'homme laissé à lui-même et aux seules forces de sa nature se suffit pour arriver à la perfection de ses fins naturelles. L'homme, dont nous parlons, n'est pas un être abstrait ou chimérique; c'est l'homme réel, vivant en société, élevé, enseigné, formé par la société qui l'environne.

Pour bien préciser la question, l'objet le plus important à déterminer était les fins naturelles de l'homme. La fin naturelle de l'intelligence est la vérité et toute la vérité naturelle, c'est-à-dire une connaissance claire, précise, exacte, certaine du principe, de la loi, de la fin de l'homme; une connaissance

claire, précise, exacte, certaine de Dieu et de ses rapports principaux avec le monde et avec l'homme; une connaissance claire, précise, exacte et certaine de la loi qu'il donne à sa créature intelligente et libre pour la conduire au but qu'il lui assigne. La fin naturelle de la liberté et de la volonté humaine, de l'activité volontaire et libre, se trouve dans l'observation pleine et complète des rapports qui dérivent de la nature des choses, rapports qui constituent l'ordre éternel et nécessaire et qui nous sont manifestés par la loi divine.

Telle est cette noble et pure idée des fins naturelles de l'homme, cette idée que nous portons dans notre raison et qui se déduit rigoureusement de la connaissance que nous avons de Dieu et de nous-mêmes.

Pour arriver à la solution de l'importante question que nous avions posée, deux voies se sont offertes à nous, celle de l'observation psychologique et celle de l'observation historique; nous pouvions étudier la raison et la conscience humaine en elles-mêmes et dans leur manifestation par l'histoire de l'esprit humain.

L'étude attentive de nos facultés, de nos puissances dans nos relations actives avec la vérité et le bien, nous a fait connaître les causes nombreuses d'erreur et d'égarement que nous portons en nous-même. Notre intelligence est douée, sans doute, d'une grande force, d'une grande pénétration; les sciences qu'elle crée sont sa gloire immortelle; mais cette force, cette pénétration elles-mêmes ne servent qu'à mieux constater ses bornes. Tout nous avertit de la défaillance de

notre raison, et chacune de ses conquêtes ne fait que reculer la limite qui se pose toujours devant elle. Si le monde de la nature nous présente des mystères et des profondeurs insondables, que sera-ce du monde divin, de l'infini lui-même?

Aux limites naturelles et nécessaires de nos facultés, se joignent nos légèretés, nos défaillances volontaires ou involontaires, nos préjugés, nos systèmes, nos passions. Toutes ces causes d'erreurs exercent sur nous une fatale influence, et les sages préceptes de la philosophie, qui ont pour but de nous en préserver, n'obtiennent pas toujours l'effet qu'ils se proposent.

Les facultés humaines, imparfaites en elles-mêmes et soumises à l'action de tant de causes énervantes et délétères, sont très-inégales dans les individus. La faculté de raisonner, en particulier, qui doit en définitive diriger l'homme vers la vérité et le bien, puisque le cercle de l'évidence immédiate est très-restreint et que le sentiment doit être toujours contrôlé par la raison, sous peine de consacrer toutes les aberrations du fanatisme, toutes les illusions de l'enthousiasme; la faculté de raisonner, dis-je, est presque aussi diverse qu'il y a d'individus divers. Cette faculté dépend du degré de culture de l'intelligence, du degré de rectitude du jugement, de la force de la volonté, de l'attention de l'esprit. Toutes ces conditions se diversifient prodigieusement, et les acquisitions du raisonnement humain seront diverses comme la faculté dont elles procèdent.

La simple observation des facultés humaines nous apprend donc que si le dépôt de la vérité est confié

à l'homme seul, il en sera un gardien infidèle. Héritier de la vérité, il en dissipera follement l'héritage et laissera périr dans ses mains ce bien inestimable. S'il doit reconquérir, par ses seules forces, la vérité perdue, si elle doit être le fruit de ses seules spéculations, de ses seules recherches, du raisonnement seul, ses conquêtes et ses acquisitions seront marquées au sceau de la faiblesse, de la diversité, de l'opposition même de ses facultés; et, en dehors des principes évidents par eux-mêmes, nous n'arriverons jamais à la vérité une, immuable, absolue, c'est-à-dire que nous n'aboutirons qu'à des systèmes partiels, exclusifs, erronés.

Telles sont les conséquences importantes que nous avons déduites de l'observation interne. Il fallait les confirmer par l'histoire de l'esprit humain. Nos études historiques viennent se concentrer en trois faits, que nous croyons avoir solidement établis et élevés au-dessus du doute. Le premier de ces faits résume l'histoire de l'esprit humain dans l'antiquité, les deux autres dans les temps modernes.

Premier fait : A l'exception d'une seule, les religions de l'antiquité sont tombées dans les plus graves erreurs sur la notion de Dieu ; le culte s'est corrompu en proportion de l'altération de la croyance au premier principe, et la loi morale a été profondément obscurcie et souillée par cette double corruption. Malgré de nobles efforts et des services rendus à l'humanité, la philosophie antique n'a pu rétablir dans sa pureté et sa perfection la notion de Dieu ; elle n'a pu assigner à l'homme, d'une manière précise et exacte,

ni sa loi, ni sa fin. De plus, l'humanité, laissée à elle-même, n'a pu par ses propres forces sortir des ténèbres du polythéisme, s'affranchir de la corruption des cultes idolâtriques, ni des erreurs et des doutes de l'antique philosophie.

Deuxième fait : Au sein de la lumière du christianisme, lorsque l'harmonie de la religion et de la philosophie a été brisée ; lorsque l'esprit humain a rompu avec la foi, et déclaré qu'il voulait se suffire et ne relever que de lui-même, toutes les erreurs antiques touchant la nature de Dieu et ses rapports avec le monde, touchant l'homme, son origine, sa nature, sa loi et sa fin, ont été renouvelées et aggravées. Nous avons vu l'esprit humain traverser l'idéalisme et le matérialisme, le dualisme et l'athéisme, le scepticisme et le panthéisme, pour arriver enfin à une erreur qui absorbe, résume et agrandit toutes les autres, l'anthropothéisme et l'anthropolâtrie. Vous n'avez pas oublié les témoignages que je vous ai apportés ici de cette dernière et nécessaire transformation de l'hégélianisme. On n'aurait jamais cru que l'homme pût aller jusqu'à cet excès d'égarement. Mais la logique est une puissance fatale ; un principe donnera toujours, tôt ou tard, toutes ses conséquences ; l'hégélianisme devait nécessairement aboutir à l'anthropothéisme, à l'anthropolâtrie. Toutes les aberrations, toutes les corruptions, toutes les hontes du fétichisme et du polythéisme devaient être dépassées. Car enfin, au milieu de ces prodigieux égarements, l'homme reconnaissait et adorait une puissance qu'il croyait supérieure à lui. Aujourd'hui

il se déclare l'unique intelligence, l'unique conscience du monde, le dernier terme de tout le développement, de tout le mouvement de l'être, le Dieu véritable. Aujourd'hui il déclare qu'il doit s'adorer lui-même. *Homo homini, homo sibi deus*, voilà le nouveau symbole. Et, par une conséquence nécessaire encore, l'*égoïsme* est la seule loi de cet homme-dieu, l'unique code de morale, le nouvel évangile. Que l'homme ose se déclarer Dieu, ou qu'il ne craigne pas de se dire l'antagoniste, le rival et bientôt l'heureux vainqueur de Dieu lui-même; qu'il fasse consister toute la morale, toute la religion, tout le culte dans l'égoïsme ou dans l'athéisme et la guerre à Dieu, l'absurdité et l'impiété sont les mêmes de part et d'autre. Seulement la formule germanique l'emporte, par son unité et la rigueur de sa conséquence, sur la formule française.

Troisième fait : Si ces prodigieuses erreurs qui sont venues effrayer le monde, menacer l'ordre social, faire reculer la liberté, rendre le progrès douteux, jeter le découragement dans les âmes; si ces monstrueuses erreurs étaient des fruits naturels et nécessaires de la raison, la raison serait condamnée, comme une puissance malfaisante. Gardons-nous de ce blasphème; il est vrai que les conséquences des principes acceptés sont nécessaires et invincibles, mais l'acceptation des principes est toujours libre, et l'acceptation des principes qui ont engendré de pareilles conséquences n'a pu se faire que par la violation des lois les plus évidentes de la raison. L'acceptation de ces principes a été le renoncement à la raison, un

crime de lèse-raison. Aussi il y a eu, il y a encore, il y aura toujours une philosophie sage et contenue, qui protestera contre toutes ces erreurs, qui les combattra, les détruira par le raisonnement. Mais si cette philosophie veut se suffire à elle-même, si elle veut suffire à l'homme, si elle n'est qu'un déisme, un naturalisme, un rationalisme pur ; par cela seul qu'elle se séparera de la foi chrétienne, ou qu'elle voudra la dominer ou la remplacer, elle sera pleinement convaincue de son insuffisance. En effet, elle n'aura, dans son isolement, dans sa séparation, ni assez de vérité, ni assez d'unité, ni assez d'autorité, pour conduire l'homme à la perfection de ses fins naturelles. Elle n'aura pas assez de vérité, parce qu'elle mêlera trop souvent l'erreur à ses enseignements ; parce que, par le seul raisonnement, elle ne pourra pas mettre l'homme en possession de toutes les vérités qui lui sont nécessaires. Elle n'aura pas assez d'unité, puisqu'il lui manquera un point d'appui, une règle placée hors de l'esprit humain, et propre à ramener au centre de vérité la raison qui s'égare. Une diversité prodigieuse d'opinion sera le résultat inévitable du défaut d'équilibre et d'harmonie dans la constitution de l'esprit humain. Ce manque d'unité et de vérité ôtera à la philosophie l'autorité nécessaire pour enseigner au genre humain qui ne peut pas philosopher, ce qu'il doit croire et ce qu'il doit faire, ce qu'il doit espérer et ce qu'il doit craindre. Elle ne pourra jamais proposer au monde une formule nette, précise, complète, embrassant le dogme parfait, la morale parfaite, le culte le plus digne de Dieu et de l'homme.

Tels sont les faits que nous avons établis et justifiés dans les leçons précédentes; tels sont les faits où viennent se résumer nos travaux antérieurs. Il fallait les ramener, les présenter dans une seule vue; car le moment est venu d'en tirer les conséquences et de poser les dernières conclusions de cet enseignement.

Trois conséquences générales et principales ressortent avec une entière évidence des faits que nous avons constatés et que nous venons de rappeler.

Première conséquence : Elle consiste dans la possibilité de déterminer, d'une manière suffisante, ce que peut et ce que ne peut pas l'homme dans l'ordre de la vérité religieuse et morale. Ce qu'il peut, nous l'avons déjà dit. Les hommes placés dans des circonstances favorables, c'est-à-dire, ayant la volonté, le temps, les moyens de cultiver leur esprit, peuvent, par le bon usage de leurs facultés, si on n'envisage que la nature de la raison, déduire des premiers principes constitutifs de la raison leurs conséquences nécessaires et évidentes. Ainsi, ils peuvent arriver aux premières vérités de l'ordre religieux et moral, à l'existence de Dieu, à la notion du juste et de l'injuste, du bien et du mal; à l'affirmation de la spiritualité, de l'immortalité de l'âme, d'une vie future, complément de la vie présente.

Certes nous ne voulons pas poser des bornes arbitraires à la puissance de l'esprit humain. En possession de ces éléments, qu'il les combine de mille manières. qu'il tire des principes toutes leurs conséquences; celles qui sont éloignées comme celles qui sont prochaines; qu'il les féconde par de sages applications.

Porté sur les ailes du génie, que le philosophe fasse même des découvertes dans cet empire de la vérité religieuse et morale. Il est une borne qu'il ne pourra franchir, et si nous disons ce que l'homme peut, nous disons avec bien plus de rigueur ce qu'il ne peut pas.

L'homme, et sous ce nom nous comprenons non-seulement les masses populaires, mais les philosophes eux-mêmes, les plus sublimes et les meilleurs génies, privés de la lumière de la révélation surnaturelle, ou parce qu'ils ne l'ont pas connue, ou parce qu'ils l'ont rejetée après l'avoir connue; l'homme, disons-nous, ne peut pas constituer une doctrine renfermant la vérité, toute la vérité et rien que la vérité; une doctrine proposant toutes les vérités nécessaires ou utiles à l'homme, sans les altérer ou les corrompre par le mélange de l'erreur et du doute. L'homme ne peut établir une morale qui embrasse tous les devoirs sans ménagement et sans faiblesse aucune pour les passions humaines. L'homme ne peut pas instituer un culte qui soit l'expression sensible et la réalisation extérieure d'un dogme parfait et d'une morale parfaite, qu'il n'est pas en son pouvoir de créer. L'homme enfin est dans l'impuissance absolue de proportionner l'institution religieuse à tous les temps, à tous les lieux, à tous les âges, à toutes les conditions, à tous les degrés de culture du genre humain. En un mot, l'homme ne peut pas constituer la vraie religion. La religion, c'est l'expression pure et complète, dans les limites de nos besoins, de la nature de Dieu et de celle de l'homme, de leurs rapports; c'est la loi éternelle de l'ordre moral que Dieu conçoit, c'est la manifestation

des desseins et des volontés de Dieu sur ses créatures intelligentes et libres. La religion est donc, comme Dieu lui-même, une, éternelle, immuable, universelle; elle est la loi divine des esprits et des cœurs. Cette sublime idée de la religion, cette idée inhérente à la raison, inséparable d'elle, démontre que la religion ne peut jamais être un produit des facultés humaines; et que l'homme, dans son état actuel, est dans l'impuissance absolue de la fonder, de la conserver pure, et de la rétablir dans son intégrité, s'il vient à l'oublier ou à la corrompre.

Deuxième conséquence : S'il n'y a dans ce monde que l'esprit humain, si l'esprit humain est la seule force qui agisse ici-bas, il faut renoncer à la vraie religion, et déclarer fausse et trompeuse l'idée que nous en portons dans notre raison. Nous aurons le déisme et la philosophie indépendante; mais ils sont insuffisants par défaut de vérité, d'autorité, d'unité; nous l'avons démontré. Nous aurons les religions positives; mais, dans l'hypothèse, elles ne sont toutes que des produits de l'esprit humain, imparfaites comme lui, caduques comme lui, mélange, comme lui, de vérité et d'erreur, de bien et de mal. Elles passeront, elles feront leur temps, comme toutes les choses humaines; et, après s'être assise quelques instants à l'ombre de leurs temples, l'humanité démolira de ses propres mains ces asiles, devenus trop étroits pour elle. Et alors elle se trouvera dans le doute et dans l'angoisse. La religion lui manquera, la philosophie lui fera défaut. Nulle part elle ne trouvera à étancher la soif de lumière, d'espérance, d'amour, qui la dévore. Sans doute, de ce

naufrage universel elle emportera quelques débris, il lui restera quelques vérités, quelques nobles sentiments. Mais ces vérités et ces sentiments ne fourniront pas un aliment suffisant à sa vie religieuse, et elle sera obligée de s'avouer à elle-même que cette vie est atteinte jusque dans son essence.

Et l'homme, dont je viens de raconter les douleurs et les misères, est-ce un être de raison? N'est-ce pas l'homme que nous voyons tous les jours? ne nous retrouvons-nous pas dans cet homme, si nous avons le malheur de laisser s'éteindre ou s'obscurcir en nous la foi vivante au christianisme?

Et ici, pour venir au secours de l'esprit humain en détresse, qu'on n'invoque pas le progrès et l'avenir. Quels que soient les progrès de l'esprit humain, les conditions essentielles de la nature humaine ne changent pas, et c'est sur ces conditions mêmes que nous appuyons les preuves de l'insuffisance de l'esprit humain. L'avenir ne ferait que renouveler les misères et les douleurs du passé.

Donc, s'il n'y a que l'esprit humain, s'il n'y a pas de révélation, il n'existe pas sur la terre une religion suffisante à l'homme et entièrement digne de Dieu. Il n'existe pas une religion entièrement pure et sainte, entièrement vraie et efficace; et l'homme, même en conservant assez de lumière et de force pour rester responsable de ses actes, n'a pas le moyen d'arriver à la perfection de ses fins naturelles.

Troisième conséquence : De cet ensemble résulte, avec une évidence accablante, cette dernière et suprême conclusion : L'homme laissé à lui-même n'ar-

rive pas, ne peut pas arriver à toutes ses fins naturelles, à la perfection de ses fins naturelles. Vérité parfaite, brillante lumière, vertu pure, beauté morale, ordre et justice, liberté et dignité, paix et bonheur; ô homme! tu te crois fait pour tous ces biens; ta raison te les montre comme ton apanage, et tous ces biens te fuient, t'échappent, et tu ne retrouves en toi qu'une nature misérable, contradictoire, qui ne semble que l'ébauche grossière d'un dessin manqué!

Et qu'on n'espère pas ramener l'équilibre ni la paix dans l'être humain, en faisant appel à la vie qui commence au delà du tombeau. L'impuissance où se trouve la raison naturelle, laissée à elle-même, de déterminer les conditions de cette vie future est précisément une des causes qui portent le trouble dans les facultés humaines, et augmentent ainsi cette faiblesse qui rend l'homme incapable d'arriver à la réalisation parfaite de ses fins. Dans les conditions purement naturelles, en appeler à la vie future ce serait donc en appeler à l'inconnu. Or cet inconnu ne peut satisfaire les aspirations de l'homme. D'ailleurs, il s'agit de lui donner le moyen d'arriver, dès cette vie, à la perfection de ses fins naturelles.

Tel est donc le terme de nos recherches, de nos méditations! Depuis quatre mille ans l'homme cultive le champ de la pensée; il l'arrose de ses sueurs; il y répand son sang et sa vie, et les produits de ce labeur sont bien loin de correspondre à ce prodigieux effort. L'homme, évidemment, est fait pour penser le vrai, pour pratiquer le bien; il aspire au vrai, au bien; il trouve en lui des forces généreuses; il se sent fait

pour l'action, le travail, le progrès. Et, en effet, dans sa longue carrière, il a accompli de grandes choses et réalisé de grands progrès. Nous ne lui avons contesté, nous ne lui contestons aucune de ces conquêtes. Mais il n'est que trop vrai que nous retrouvons toujours les mêmes systèmes, les mêmes erreurs, les mêmes misères morales, les mêmes vices, les mêmes hontes, la même impuissance! Ah! si on fait abstraction du christianisme, de ses lumières, de ses forces, de ses consolations, de ses espérances, on se prend soi-même en pitié et on jette un regard de dédain sur la triste humanité. Les dehors brillants de la civilisation la plus avancée ne peuvent dérober l'abîme de misère et de douleur qu'elle porte dans son sein. A cette vue, trop souvent le découragement veut s'emparer de l'âme, et le scepticisme cherche à glisser son venin jusqu'au cœur.

Mais quoi! l'humanité, laissée à elle-même, formerait-elle un désaccord dans le concert universel de la création? Tout n'est-il pas, dans ce monde, ordre, poids et mesure? N'apercevons-nous pas partout un rapport admirable des moyens aux fins? Tous les êtres ne reçoivent-ils pas ce qui leur est nécessaire pour atteindre aux fins que le Créateur leur assigne? L'humanité peut-elle faire une exception à cette loi générale, et oserons-nous accuser la sagesse, la puissance ou la bonté de Dieu? Ah! que ce blasphème ne souille jamais notre bouche! Il serait notre condamnation et ne ferait qu'aigrir nos douleurs. Le christianisme a une explication des contradictions de la nature et de la destinée humaine. Il dit pourquoi la raison, la volonté,

l'âme et la société humaines n'arrivent pas par elles-mêmes à la perfection de leurs fins; pourquoi ce mirage éternel les attire toujours et toujours les trompe; pourquoi l'humanité ne se suffit pas. Le mal, qui a dépouillé l'humanité de ses priviléges surnaturels et affaibli ses puissances naturelles, est entré dans le monde par l'abus de la liberté de l'homme et se propage par l'effet de deux lois aussi sages que profondes, celles de l'unité et de la solidarité humaines. Mais nous n'avons pas encore le droit de présenter cette explication des misères et des contradictions de notre nature. Au point où nous sommes, il n'y a pas pour nous d'obligation de les expliquer; il suffit de les constater et d'en faire sortir une conséquence consolante pour l'humanité.

L'insuffisance de la nature humaine est démontrée; il est certain que l'homme n'arrive pas, ne peut pas arriver à la perfection de ses fins, et cependant qu'il a l'idée, le besoin de cette perfection, et qu'il y aspire par toutes les puissances de sa nature. Ces faits sont proclamés par la conscience et par l'histoire avec une force irrésistible. En présence de ces faits certains, mais inexpliqués, nous convoquons tous les hommes jaloux de la dignité de leur nature et désireux de leur bonheur, tous les hommes qui ne veulent pas exposer leur raison à la tentation du désespoir, leur âme à celle du scepticisme, tous les hommes qui refusent de livrer leur vie à la matière. Nous leur demandons s'il n'est pas désirable qu'un secours divin, une assistance divine vienne aider, relever la pauvre humanité, et la conduire à cette perfection qu'elle entrevoit

sans pouvoir l'atteindre. Nous leur demandons s'il n'est pas digne de la sagesse et de la bonté infinies de Dieu d'assister l'homme dans sa détresse et d'ajouter ce qui manque à une nature devenue insuffisante. La nécessité de l'assistance divine, telle est donc la suprême conclusion, tel est le dernier mot de toutes nos recherches, de toutes nos méditations, de tous nos travaux.

Je viens de prononcer le mot de nécessité; il demande une explication. Écartons toute idée de nécessité absolue et métaphysique. Dieu est l'essence même de la liberté, il est souverainement maître de ses dons. Quand il a créé un être, il doit ne lui demander que ce qu'il lui a donné; et il lui donne ce qui lui est essentiel pour rester dans sa nature. L'homme est dans sa nature lorsqu'il possède assez de lumière et de force pour être un agent moral, libre et responsable. On ne prouvera jamais qu'un ordre dans lequel l'homme, laissé à sa raison et à sa conscience, devrait arriver au vrai et au bien par ses efforts dont Dieu lui tiendrait compte; on ne prouvera jamais, disons-nous, que cet ordre soit contradictoire[1]. On ne démontrera jamais que Dieu doive nécessairement la perfection à ses créatures. Toutefois, lorsque, par un décret de sa souveraine liberté, il leur en imprime l'idée et leur en inspire le besoin, lorsque toutes les puissances des natures qu'il a créées et qu'il conserve aspirent à cette perfection, il y a là une preuve évidente que Dieu appelle ces créatures à la perfection qu'il leur fait entrevoir. Or, il en est ainsi de l'homme; il a

[1] Voir la dix-septième leçon.

l'idée de la perfection de ses fins naturelles; il y tend nécessairement; nous l'avons prouvé. Dans ce cas, n'hésitons pas à dire qu'il est souverainement conforme à la sagesse et à la bonté de Dieu de donner à cette nature humaine les moyens d'atteindre à la perfection de ses fins, à ce pourquoi elle se sent faite. N'hésitons pas à dire qu'il est digne de Dieu de réparer ou de perfectionner la nature qu'il a créée, et de tendre à l'homme une main de secours. Une raison qui n'est pas pervertie par l'orgueil de la science, une âme docile qui aspire au vrai bonheur, ne peuvent se refuser à ces conclusions, et du fond de toutes nos misères s'élève un cri de douleur et d'espérance qui invoque l'assistance divine.

Appliquons-nous maintenant à nous faire une notion juste de cette assistance divine dont nous venons de reconnaître et confesser la convenance, l'utilité, la nécessité morale.

Puisque la nature humaine et l'ordre humain de la première création sont devenus insuffisants, le secours divin que nos défaillances appellent sera l'effet d'une intervention divine, directe et immédiate, qui se produira au milieu du cours ordinaire de la nature, mais indépendamment des lois qui la régissent et des causes secondes qui entretiennent l'être, le mouvement et la vie du monde. Cette intervention divine sera analogue à l'acte créateur et formera une création nouvelle au sein de la première. L'homme ayant besoin de lumière, cette intervention deviendra une source féconde de vérité, un principe de vie nouvelle pour l'intelligence. Mais, comme la manifestation de

la vérité est un enseignement, et comme la parole est le moyen le plus naturel et le plus facile d'enseignement, cette lumière sera un enseignement divin et une parole divine. Cette parole lumineuse donnera à l'homme toutes les vérités qui lui seront nécessaires ou utiles. Ainsi toutes les vérités naturelles, toutes celles que l'homme connaît ou peut connaître par le bon usage de ses facultés, toutes celles qu'il ne peut pas atteindre par le seul raisonnement, parce qu'elles dépendent de la libre volonté de Dieu, lui seront proposées dans des formules nettes et précises. Lorsque les vérités naturelles auront été oubliées ou altérées par les hommes, elles seront de nouveau promulguées. Aux erreurs religieuses qui viendront souiller et corrompre la terre, seront opposés les grands dogmes de la vraie théologie; et aux systèmes variables et contradictoires de la philosophie, l'immutabilité d'un symbole qui embrassera toutes les vérités dont les doctrines humaines ne possèdent que des parcelles.

Par ces moyens, la conservation et le développement de la vérité naturelle sur la terre ne seront pas laissés aux soins de l'homme, gardien infidèle; elles seront l'objet d'une providence spéciale. Mais comme l'homme n'a pas seulement besoin de lumière, comme sa volonté surtout est débile, des forces qui aideront cette volonté à accomplir le devoir, à pratiquer la vertu, seront ajoutées aux lumières qui éclaireront l'intelligence. Un amour nouveau, puissant, fécond, viendra renouveler la vie humaine. L'homme, par les soins d'une providence spéciale, aura donc les moyens de réaliser toutes ses fins naturelles, et, par le con-

cours de sa liberté, il pourra atteindre à toute la perfection de sa nature.

Nous ne parlons que des vérités naturelles, des vertus naturelles, des fins naturelles de l'homme, parce que, dans cette démonstration, et pour ne pas être accusé de tomber dans des paralogismes qu'il faut éviter avec soin, nous avons dû nous renfermer dans les limites de l'ordre naturel. Il suffit, pour le moment, de démontrer que la nature telle que nous la connaissons appelle une intervention divine, distincte de l'acte créateur et conservateur des forces et des êtres de ce monde. Mais il est facile de comprendre que nous ne voulons pas mettre des bornes à la libéralité divine, et qu'il est, grâce à Dieu, bien loin de notre pensée de nier la destinée surnaturelle de l'homme et les dons qui doivent l'y conduire; on le verra dans la prochaine leçon.

En définissant la nature, les conditions, les effets de l'assistance divine réclamée par l'insuffisance de l'homme, nous venons d'introduire l'idée d'une révélation extra-naturelle et positive, qui, de fait, se confond avec la révélation surnaturelle. Celle-ci, en effet, avant d'élever l'homme à l'union surnaturelle avec Dieu, répare, purifie, perfectionne la nature humaine. Une manifestation nouvelle de vérités divines, un enseignement divin, une parole divine, une grâce divine, une force divine, un nouvel amour, de nouvelles vertus sont les éléments constitutifs de cette révélation appelée par tous nos besoins[1]. C'est donc

[1] Comme ici nous nous renfermons à dessein dans les fins naturelles de l'homme; la révélation et les secours qui lui seraient accordés pour le conduire à la perfection de ses fins naturelles seraient, si on les envi-

la révélation qui conservera la religion fondée par Dieu avec la nature de l'homme ; c'est elle qui la développera sur la terre et saura l'approprier à tous les temps, à tous les lieux, à toutes les conditions, à tous les besoins de l'humanité.

Ainsi la longue et irrécusable expérience des siècles, le sentiment profond de nos misères et de nos douleurs, nous ont amenés à reconnaître la convenance, l'utilité, la nécessité morale d'une révélation surnaturelle et positive. Cette démonstration, qui était venue si souvent sur nos lèvres, nous l'avions toujours retenue, pour la mieux préparer et vous la présenter dans toute sa force. Nous appelons avec confiance toutes vos réflexions sur ces conclusions. Oui, c'est la révélation seule qui offrira à l'homme le moyen d'arriver sûrement et facilement à la perfection de ses fins. Aussi ancienne que l'homme, une, universelle, immuable comme la vérité qu'elle promulguera, faite pour tous et s'adressant à tous, proposant toutes les vérités nécessaires ou utiles, pures de tout mélange d'erreur ou de doute, commandant toutes les vertus et donnant la force de les pratiquer toutes, proscrivant tous les vices sans ménagement et sans faiblesse, parlant au cœur en éclairant l'esprit, proportionnant ses enseignements à tous les âges et à toutes les cultures de l'humanité, réalisant ses doc-

sage uniquement en eux-mêmes, plutôt extra-naturels qu'à proprement parler surnaturels. Cependant, comme il n'y a qu'une seule révélation qui à la fois répare et transfigure la nature, on peut sans inconvénient les appeler surnaturels. Ces distinctions seront expliquées dans la prochaine leçon.

trines et son esprit dans des institutions admirables qui la mettront à la portée de chacun, cette révélation ne sera-t-elle pas une œuvre vraiment digne de la sagesse et de la bonté divines? Elle comptera parmi les plus grands bienfaits que Dieu puisse accorder à la terre. On trouvera en elle une économie admirablement combinée avec les exigences de la liberté de l'homme, toujours appelée à appliquer les moyens que Dieu lui donne; et si les individus et les nations préfèrent à cette lumière les ténèbres et les misères de l'erreur, à cet amour la sécheresse et l'orgueil d'une vaine science, leur perte sera justement imputée au désordre d'une volonté rebelle; la sagesse et la bonté de Dieu seront surabondamment justifiées. Quel plan! quelle harmonie! quelle profondeur divine! La révélation sera véritablement la restauration, le complément et le perfectionnement de notre nature. Quel homme pourrait refuser son cœur au désir de voir la réalité correspondre à ces convenances et à cette nécessité morale?

Sans doute la convenance et même la nécessité morale d'une chose n'en démontrent pas l'existence réelle. Mais quand on a compris et goûté l'utilité, la nécessité morale de la révélation, on est disposé à la chercher, on est préparé à la reconnaître. Nos futurs travaux auront pour but de prouver qu'il existe véritablement sur la terre une institution réalisant cette haute notion et revêtue de tous ces divins caractères qu'une logique sévère vient de nous donner. Mais, avant de clore cette première partie de nos études, il nous reste à déterminer plus complétement la notion

de l'ordre surnaturel, et à démontrer la possibilité de cet ordre, auquel nous conduisent et les besoins de notre nature et nos idées de la sagesse et de la bonté de Dieu.

Nous ajoutons une dernière remarque en terminant cette leçon. La doctrine que nous y avons exposée est conforme à celle que saint Thomas développe, lorsqu'il veut établir la nécessité de la révélation et de la foi. Qu'on relise les textes célèbres que nous avons cités dans la dix-septième leçon et qu'il est inutile de reproduire ici. On se convaincra sans peine que le saint docteur y établit la nécessité de la révélation, pour donner à la généralité des hommes une connaissance facile, exacte, certaine des premières vérités naturelles. Telle est la thèse que nous avons développée dans les six dernières leçons. Nous pouvons en résumer l'enseignement par ces paroles du docteur angélique : *Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina : quia veritas de Deo per rationem investigata, paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, hominibus proveniret : a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi*[1].

[1] *Prima pars*, q. 1, a. 1.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

L'ORDRE SURNATUREL.
SA NOTION ET SA POSSIBILITÉ.

Nécessité de déterminer la notion du surnaturel, et d'établir la possibilité de cet ordre. — Deux degrés dans l'ordre surnaturel : l'extra-naturel et le surnaturel proprement dit. — L'extra-naturel. — En quoi il consiste. — Son objet. — Ses moyens. — Le surnaturel proprement dit. — En quoi il consiste. — Son économie. — Le christianisme. — Conclusion générale.

Nous n'avons entrepris cet enseignement que pour démontrer la réalité, l'existence de l'ordre surnaturel. Plusieurs fois déjà nous avons parlé de cet ordre, des lumières, des vertus, des fins surnaturelles de l'homme, de l'union surnaturelle avec Dieu; en dernier lieu, nous sommes arrivés à la nécessité morale d'une révélation surnaturelle et positive. Non-seulement, nous avons parlé souvent de toutes ces choses, mais, plus d'une fois, nous en avons supposé l'existence; et nous avons dit dernièrement que nos futures études auraient pour objet de l'établir. Aujourd'hui, nous voudrions déterminer d'une manière précise la notion de cet ordre surnaturel; dire ce

qu'il est, quelle idée nous devons nous en former, et mieux faire entrevoir à la raison la grandeur et la beauté de cette divine économie.

Tous les déistes, tous les rationalistes contestent la réalité de l'ordre surnaturel. Un grand nombre de ces philosophes va jusqu'à nier la possibilité même de cet ordre, et prétend que sa notion implique une contradiction. Parmi les chrétiens qui font profession d'admettre l'existence de cet ordre surnaturel, et même parmi les catholiques, il en est qui ne s'en font pas une idée complétement juste; et relativement à un objet si important, il règne dans les esprits beaucoup d'obscurité, de vague, d'hésitation, quand ils ne sont pas préoccupés par quelque erreur.

Si le rationalisme, qui nie la possibilité même de l'ordre surnaturel, avait raison, nos dernières conclusions ne seraient pas légitimes et nos futurs travaux n'auraient pas d'objet. Rien donc n'est plus important que de prouver la possibilité de cet ordre; et, pour y arriver, il suffit de définir cet ordre d'une manière nette et précise. Devant la lumière qui jaillira de cette grande idée, les objections qui en contestent la possibilité s'évanouiront, et les notions fausses ou inexactes qu'on en a présentées pourront être redressées. Prêtons donc à cette grave étude, qui est le couronnement de toutes celles qui précèdent, l'attention sérieuse qu'elle mérite.

Pour bien concevoir l'ordre surnaturel, il faut d'abord savoir ce que c'est que l'ordre naturel; et comme l'ordre naturel suppose lui-même l'ordre éternel et divin, il est nécessaire aussi d'avoir l'idée

de cet ordre. On peut dire qu'il y a trois ordres : l'ordre éternel et divin, ou Dieu lui-même; l'ordre naturel, ou la création qui vient de Dieu; l'ordre surnaturel, ou la grâce qui unit l'homme à Dieu tel qu'il est en lui-même. C'est ce que nous allons tâcher d'expliquer; et, par le rapprochement des trois ordres, nous arriverons à une juste idée de chacun.

Dieu est; il est l'être par excellence, l'être infini. Il réunit dans un point indivisible, si on peut ainsi s'exprimer, toutes les perfections répandues dans l'univers. Puissance, Sagesse, Amour, il se connaît et se possède lui-même, et trouve dans cette jouissance de lui-même les joies infinies de la nature divine. Dieu donc se suffit; il vit, il règne, il est heureux. Mais, en se connaissant lui-même, il voit, dans l'infinie simplicité de son essence, une infinité de perfections ou de degrés d'être, qui tous représentent sa nature. Ces perfections multiples, ces divers degrés d'être, images de l'essence divine qui n'altèrent en rien son infinie simplicité, sont les idées et les lois de toutes les créations possibles, miroir divin, si la parole humaine peut exprimer ces choses, où Dieu se représente à lui-même sa toute-puissance. De toute éternité, tous les mondes possibles existent donc, d'une manière idéale, dans la pensée divine. Dieu les voit par une seule vue qui contient et pénètre tout; et, s'il le voulait, l'univers n'aurait jamais d'autre existence que celle-là.

Tel est l'ordre divin et éternel. Il embrasse Dieu en lui-même, dans son infinie perfection, dans ses lois internes, dans sa trinité, dans sa vie et sa félicité di-

vines, dans sa vertu créatrice, dans les idées et les lois multiples où il représente à sa pensée divine son infinie puissance. Cet ordre ne nous montre que Dieu.

Mais Dieu veut se manifester au dehors; souverainement indépendant et libre, il veut réaliser, si on peut ainsi parler, quelques-unes de ses pensées, exprimer quelques-unes de ses volontés; il veut créer, et sa parole toute-puissante féconde le néant. A cet appel, des abîmes du néant le monde émerge, brillant et radieux; Dieu voit en lui une image de sa nature, et il le trouve bon.

Représentez-vous donc le monde avec tous ses éléments, tous ses agents, toutes ses forces, tous ses êtres sous l'action et l'impulsion créatrice qui lui donne l'existence, le mouvement et la vie. Concevez les corps célestes, parcourant leurs orbites tracées par la mathématique divine; concevez notre globe passant par des révolutions profondes, dont il porte dans ses flancs les traces ineffaçables. Sous l'action créatrice, la vie se développe graduellement dans ses profondeurs et à sa surface, et la terre s'enrichit des trois règnes de la nature avec leurs variétés et leurs merveilles. A son jour et à son heure, l'homme, chef-d'œuvre de cette création terrestre, apparaîtra sur cette terre. Doué d'intelligence, de volonté, de liberté, il portera sur son front un rayon de l'éternelle vérité, et la loi éternelle de l'ordre et de la justice lui sera manifestée. Il devra honorer son créateur et lui obéir, vivre dans une société de justice et de paix avec ses semblables, et faire servir la nature qui l'environne à ses besoins et à ses jouissances légitimes.

Voilà, messieurs, un premier aperçu de l'ordre naturel. Il est constitué par le développement et l'action de toutes les forces, de tous les êtres créés. Il contient la nature avec tous ses éléments et toutes ses puissances, l'homme avec ses facultés. Il embrasse ce mélange, cette combinaison, cette harmonie des lois, des agents, des existences qui forment le monde et ce vaste univers, lié dans toutes ses parties.

Tous les déistes, tous les rationalistes sont d'accord pour affirmer qu'il n'y a que les deux ordres que nous venons de caractériser d'une manière générale : l'ordre éternel et divin, l'ordre créé et naturel; Dieu et la création. Un troisième ordre, intermédiaire entre les deux premiers, leur paraît une chimère créée par l'ignorance et la superstition. En dehors de Dieu, il n'y a, pour eux, que les causes secondes et leur action; il n'y a que les forces et les agents naturels; Dieu n'agit que par l'intermédiaire de ces forces, de ces agents; l'action divine se borne à l'acte créateur et conservateur des choses de ce monde. L'homme, en particulier, est laissé à ses seules facultés naturelles, à ses seules forces, et c'est lui seul qui doit être l'artisan de ses destinées. Voyez, disent-ils, le prétendu surnaturel se restreindre de plus en plus par le progrès de la raison et de la science. Combien de phénomènes réputés autrefois surnaturels sont rentrés peu à peu dans le domaine de la science, et ont été expliqués par des causes et des lois naturelles! Tout était surnaturel pour l'enfance des peuples. L'explication surnaturelle rendait raison de tout. Dieu, les dieux, ou des agents surhumains étaient partout et faisaient tout.

La science, par ses travaux et ses découvertes, a su faire à chacun sa part, et a relégué dans le pays des chimères les êtres chimériques.

Tel est le langage d'une science fière de ses progrès et enivrée de l'orgueil de sa force. C'est en présence de toutes les conquêtes, de tous les progrès de la raison et de la science, que nous voulons maintenir la notion de l'ordre surnaturel dans sa légitimité et sa vérité. Nous voulons prouver à la science qu'elle n'a jamais peut-être bien compris cet ordre surnaturel, et qu'elle a tort de le confondre avec les idoles de la superstition et de l'ignorance. Vous allez, je l'espère, découvrir dans la notion de l'ordre surnaturel une profondeur qui vous étonnera et vous donnera à réfléchir.

L'ordre surnaturel existe à deux degrés différents et qu'il ne faut jamais confondre, l'extra-naturel et le surnaturel proprement dit. Nous allons d'abord parler du premier, et dire ce qu'il est.

Nous avons vu que l'origine du monde, ou de l'ordre naturel, est l'acte créateur, et nous savons que la durée du monde est une création continue. L'acte créateur nous représente une action divine directe, immédiate, tirant du néant les substances, et informant le monde d'après le modèle des idées et des lois divines. Les athées, les dualistes, les panthéistes, peuvent seuls refuser d'admettre cette notion de la création. Mais nous avons déjà tant de fois combattu ces tristes et funestes doctrines, qu'il nous paraît inutile de nous y arrêter aujourd'hui. Ces systèmes, en effet, ne peuvent rien expliquer et renferment des contradictions palpables. L'athée veut expliquer le

monde sans recourir à une cause suffisante pour en faire concevoir l'existence et rendre raison des caractères qu'il présente à l'observation la plus vulgaire. Par la lutte de ses deux principes éternels et nécessaires, le dualiste rend l'existence du monde impossible. Enfin, le panthéisme, avec son unité de substance et son identité universelle, confond toutes les notions dans un même chaos, toutes les existences dans un même néant. Il n'y a, en réalité, rien de scientifique dans ces systèmes; la raison, comme la conscience et le bon sens, les repousse, et la vraie science sait bien qu'elle doit partir de la création, sous peine de ne rien concevoir, ni dans la nature, ni dans la vie, ni dans l'homme. Tous les philosophes théistes, et, pour l'honneur de l'esprit humain, ce sont les plus nombreux et les plus sages, s'accordent à admettre la création comme la véritable origine des choses.

Mais une fois que la création et l'ordre naturel qu'elle forme sont conçus, rien n'est plus facile que de concevoir l'ordre extra-naturel. En effet, quelle est l'idée qui subsiste sous ces mots d'ordre extra-naturel? Cette idée, c'est celle de la possibilité de la répétition de l'acte créateur; c'est la pensée qu'il est possible à Dieu, quand il lui plaît, de renouveler l'acte créateur. Le monde existe, la nature suit son cours régulier, toutes les forces agissent, tous les agents fonctionnent, tous les êtres se développent. Au milieu de ce mouvement de la vie universelle, Dieu, pour des raisons dignes de sa sagesse et de sa bonté, intervient directement, immédiatement, et pose un acte analogue à l'acte

créateur, un acte qui produit des effets indépendants des causes secondes qui régissent le cours ordinaire de la nature. Telle est la notion précise de l'extra-naturel. Elle nous représente une intervention divine directe, immédiate au milieu du cours de la nature, suspendant l'action de ses lois, et produisant des effets qui ne peuvent être rapportés qu'à la cause première. Vous le voyez, cette intervention divine est une sorte de création, une création nouvelle au sein de la première.

Qui osera contester la possibilité de cette action divine, de cette nouvelle création? Est-ce que la première création épuise l'infinie puissance? Est-ce que les lois de cette création peuvent enchaîner l'infinie liberté? Est-ce que Dieu n'est pas toujours Dieu? N'est-il pas toujours l'Être souverain et tout-puissant? Quel philosophe théiste oserait ici opposer la nécessité des lois de la nature? Une nécessité pour Dieu, créateur libre et législateur sage de ce monde, arbitre souverain de ses destinées! Cette idée de la nécessité absolue des lois de la nature n'est qu'une forme de l'athéisme ou du panthéisme, et il n'y a que l'athée ou le panthéiste qui puissent nier l'infinie liberté de Dieu, parce qu'au fond ils nient Dieu lui-même.

Mais, me direz-vous peut-être, cette intervention directe et immédiate de Dieu n'accuserait-elle pas sa sagesse ou sa puissance : sa sagesse, s'il n'a pas tout prévu ; sa puissance, s'il n'a pu donner une efficacité suffisante aux forces et aux agents créés? Dieu ne serait-il pas semblable à un mauvais ouvrier, obligé de retoucher et de réparer la machine qu'il a construite?

Faible objection! Dieu a prévu de toute éternité l'utilité et la convenance de son intervention au sein du monde qu'il a créé; et cette intervention n'accuse aucune imperfection dans ses œuvres. Elle rentre dans un plan magnifique, où sont combinés, avec une sagesse infinie, l'accomplissement des desseins infaillibles de Dieu et l'exigence de la liberté qu'il accorde aux créatures intelligentes. Il n'y a donc aucune impossibilité, aucune contradiction dans l'admission de l'intervention divine, directe et immédiate, au milieu du cours ordinaire de la nature. L'ordre extra-naturel est donc possible, et la notion de l'ordre surnaturel, à son premier degré, se trouve ainsi justifiée.

Une intervention divine, directe, immédiate, distincte de l'acte créateur et conservateur des êtres de ce monde, est possible. Mais quels doivent en être l'objet et les moyens? L'objet ne peut être que la conservation, la restauration et le développement de l'ordre moral et religieux de ce monde. La liberté humaine peut faillir; l'homme peut se corrompre, oublier et altérer la vérité divine qu'il a reçue dans sa création, perdre les dons et les priviléges dont une libéralité infinie orna sa première nature, se manquer à lui-même et à toute la grandeur de ses destinées. Et nous savons trop bien qu'il en a été ainsi!

Mais Dieu, dans sa bonté infinie, peut prendre en pitié cette faible et malheureuse créature, cette créature infidèle. Il peut, dans sa sagesse, vouloir restaurer l'empire de la vérité sur la terre, rétablir le culte divin, rendre à l'homme tout ce qu'il a perdu par sa faute, lui donner de nouveaux moyens d'atteindre à

toute la sublimité de ses destinées primitives. Il peut même lui en faire de plus grandes encore. Tel est l'objet de l'intervention divine. Est-il digne de Dieu, messieurs? Et en quoi cette miséricorde, cette condescendance et cet amour feraient-ils déchoir Dieu de son infinie perfection?

Les moyens de cette intervention divine sont aussi dignes de Dieu que son objet lui-même. Sans abolir la liberté humaine et sans intervertir tout l'ordre moral de ce monde, Dieu ne peut pas se révéler d'une manière extraordinaire à chaque enfant de la race humaine. Dieu choisira donc un homme dont il fera son envoyé auprès des autres hommes; et si la vie et la vérité naturelles se transmettent de l'homme à l'homme, pourquoi la vérité et la vie surnaturelles ne se transmettraient-elles pas par le même intermédiaire? Cet homme élu sera inspiré de Dieu. Écartons d'abord toute idée de l'inspiration poétique ou artistique; ce beau phénomène de la vie naturelle de l'intelligence et de l'âme n'a rien de commun avec l'inspiration surnaturelle. Ici Dieu, par des voies secrètes, inexplorées, indescriptibles, s'empare des facultés humaines. Il éclaire l'intelligence, fait briller à ses yeux des clartés qu'elle ne verrait pas par elle-même, touche le cœur, meut la volonté, met des paroles sur les lèvres; et ces paroles sont sa parole, et cette parole est lumière et vie.

Le prophète divin porte aux hommes cette parole. Il corrige l'erreur, rétablit la vérité ancienne, promulgue la vérité nouvelle, combat les mauvaises mœurs, rend au culte toute sa pureté, toute son effi-

cacité. La vérité de sa doctrine, le bien qu'il fait à ses frères, la grandeur et la beauté morale qui éclatent dans sa personne, sont des signes de sa mission divine. Mais ils ne sont pas les seuls. Selon une mesure conforme à ses desseins, Dieu revêt son envoyé d'une partie de cette vertu créatrice qui existe en lui dans sa plénitude, et qui le rend tout-puissant à produire certains effets, indépendamment des causes secondes qu'il a créées et des lois qu'il a décrétées. Ici vous reconnaissez le miracle, qui n'est que l'acte créateur renouvelé, et nous en avons déjà démontré la possibilité.

Le miracle suspend les lois de la nature; et, à ce trait, l'homme reconnaît sans peine la main qui la gouverne, la volonté qui la domine. On dirait en vain ici que l'homme sage ne peut rien conclure de ces effets surprenants, parce qu'il ne connaît pas tous les secrets, toutes les ressources, toutes les lois de la nature. Le bon sens lui-même répondra que les lois de la nature étant constantes, et que la nature ne pouvant pas être contraire à elle-même, dès que la suspension d'une de ses lois se trouve constatée, il en résulte qu'on doit y reconnaître l'intervention d'une puissance divine. La prophétie qui lit dans l'avenir, dans un avenir dépendant du concours d'une foule de causes nécessaires et d'agents libres, la prophétie est un de ces faits miraculeux où éclate avec le plus de puissance l'intervention divine; et quand tout cet ordre miraculeux n'a pour but que la correction, l'amélioration, l'instruction et la consolation des hommes, peut-il être présenté comme indigne de la sagesse ou de la bonté de Dieu?

Tel est l'ordre extra-naturel dans sa notion, dans son objet, dans ses moyens. Je crois que tout homme sage trouvera qu'il offre à sa méditation un sujet digne d'elle.

Après ces premières explications, il est temps de pénétrer dans toutes les profondeurs de l'ordre surnaturel, et de nous former une notion exacte de ce qui en constitue proprement l'essence. J'en ai déjà touché quelque chose dans ce qui précède, car on ne peut séparer entièrement ce qui est conjoint de fait; et la fin principale de l'intervention divine, directe et immédiate, est l'établissement de cette sublime union entre l'âme et Dieu, qui constitue l'essence même du surnaturel. En effet, le surnaturel proprement dit n'est qu'un mode particulier de relation entre Dieu et les créatures intelligentes et aimantes. Et pour bien concevoir cet ordre particulier de relations surnaturelles, il faut bien comprendre les relations naturelles qui existent entre Dieu et l'homme. Retournons donc à la notion de l'ordre naturel; elle nous servira à nous élever plus facilement à celle de l'ordre surnaturel.

D'après les principes que nous avons établis, l'ordre naturel est le développement des natures créées. Mais le caractère propre de ce développement, c'est qu'il est nécessaire, et que toutes ces natures ont des rapports nécessaires entre elles, et avec le tout, et avec Dieu lui-même. Ces rapports sont nécessaires parce qu'ils découlent de l'essence même de ces natures. Ils en sont comme l'apanage, l'appendice; et Dieu veut nécessairement ces rapports, puisque autrement

il voudrait et ne voudrait pas, en même temps, l'existence de ces créatures.

Appliquons ces principes à l'homme.

L'homme étant un esprit, c'est-à-dire un être doué d'intelligence, de volonté, de liberté, uni à un organisme, il résulte nécessairement de cette nature des relations avec Dieu et avec le monde. L'homme naturellement sera capable de connaître, de penser, de vouloir, d'agir, de tendre vers un but conforme à sa constitution, et qui lui procurera des satisfactions légitimes. L'homme aura nécessairement la capacité de connaître Dieu, d'adorer en lui le principe et la fin des choses, l'Être infini. L'homme aura nécessairement l'idée du bien et du mal moral, et, par le bon usage de sa liberté, il pourra tendre vers le bien et fuir le mal. Ces relations entre l'homme et Dieu dérivent également de la nature de Dieu et de celle de l'homme. Dieu ne peut pas créer une intelligence sans vérité, une volonté libre sans règle, des facultés sans les moyens rigoureusement requis pour leur développement et leur action.

S'il n'existait entre l'homme et Dieu que ces rapports nécessaires, il n'y aurait que l'ordre naturel, constitué par ces relations elles-mêmes. Mais nous concevons entre Dieu et ses créatures divers rapports qui ne sont pas nécessaires, et qui ne découlent pas de l'essence de Dieu et de celle des créatures. C'est ce qu'il s'agit de bien comprendre, car nous touchons au moment où toute la grandeur et toute la beauté de l'ordre surnaturel vont se dévoiler à nos yeux. Reprenons donc les idées de ces rapports

pour mieux les concevoir, pour mieux les développer.

Je trouve d'abord que toutes les créatures, sans exception, ont nécessairement Dieu pour fin générale, dans ce sens qu'elles sont toutes appelées à le glorifier à leur manière; et le monde, avec tous les êtres qu'il renferme, n'existe que pour raconter et célébrer la grandeur, la puissance, la sagesse, la bonté du Créateur. Mais tous ces êtres ont avec Dieu des rapports plus ou moins directs, et tous ne sont pas appelés au même degré de ressemblance et d'union avec lui. L'être insensible, l'être purement organique, l'être intelligent et aimant soutiennent avec Dieu des rapports entièrement différents. L'homme peut aussi être coordonné à Dieu de deux manières qui diffèrent essentiellement et sont séparées par des abîmes.

D'après les principes établis dans notre théorie de la raison, Dieu, en tant que substance des vérités éternelles, est la lumière directe qui éclaire notre intelligence; en tant que justice éternelle, il est la loi suprême de la liberté et de l'activité humaines[1]. Mais la lumière divine n'éclaire notre raison qu'à l'occasion et à la condition des phénomènes de ce monde. Le spectacle de ce monde nous élève à Dieu; ce monde nous présente comme un miroir où nous voyons reluire les attributs divins. En un sens, le monde est donc véritablement un intermédiaire entre Dieu et nous; et l'étude de cet univers, des lois qui le régissent, des merveilles qu'il renferme, l'étude de l'âme surtout et de la vérité divine dans l'âme, nous offrent

[1] Voir la leçon onzième.

un moyen de connaître Dieu et ses rapports avec le monde d'une manière de plus en plus parfaite[1]. L'observation exacte de la loi de justice, c'est-à-dire l'accomplissement de tous nos devoirs envers Dieu, envers nos semblables, envers nous-mêmes, nous rend aussi de plus en plus conformes à Dieu. Il résulte de ces principes certains que Dieu est la fin dernière de notre intelligence et de notre volonté, et que notre perfection et notre bonheur naturels consistent à le connaître, à l'aimer, à lui obéir.

Toutefois, dans cet ordre naturel, Dieu n'est pas connu ni possédé dans son essence et tel qu'il est en lui-même. La lumière des idées et des principes nécessaires vient de Dieu, sans doute; elle est Dieu même d'une certaine manière. Mais elle ne nous découvre pas l'essence de Dieu; nous l'avons prouvé[2]. La pratique de la justice nous rend conformes à Dieu; mais elle ne nous unit pas immédiatement à sa substance et à sa vie. Cet ordre cependant offrirait à notre nature des développements illimités; l'homme pourrait acquérir toujours de nouvelles connaissances, pratiquer de nouvelles vertus, conquérir de nouveaux mérites, se rapprocher de Dieu de plus en plus. Par l'exercice de ses facultés, l'usage légitime des biens créés, la contemplation de Dieu dans les vérités éternelles et les œuvres divines, la fidélité aux lois divines et l'amour divin, il goûterait un bonheur suffisant. Ces développements ne seraient pas bornés

[1] Voir la leçon douzième.
[2] Voir la leçon douzième.

à la vie présente; et, à la fin de ses jours terrestres, l'homme pourrait être transporté dans un autre monde où, sans que les conditions de son bonheur fussent essentiellement changées, il trouverait une vie et une félicité nouvelles. La création serait ainsi la fin prochaine de l'homme, et Dieu, sa fin dernière et suprême.

Cet ordre se conçoit clairement; il est possible; rien n'y répugne à la raison ni au sentiment. Il est évident que Dieu pouvait créer l'homme dans ces conditions, et n'établir avec lui que les relations résultant de cet ordre.

Tel est l'ordre que la théologie appelle l'état de *pure nature*, dans lequel Dieu aurait pu créer et laisser l'homme sans aucune injustice. Tel est l'ordre qui peut être considéré comme un pur développement, un développement nécessaire de l'essence humaine. Et qu'on n'objecte pas contre la possibilité de cet ordre l'aspiration de notre nature à une science plus parfaite, à un bonheur plus parfait. Cette aspiration est l'indice d'une vocation libre à une destinée plus haute que celle à laquelle notre nature pourrait prétendre par elle-même.

Nous concevons, en effet, entre Dieu et l'homme, des rapports plus parfaits, plus immédiats, plus directs que ceux qui viennent d'être exposés. Nous concevons que l'homme peut être destiné à connaître et à posséder Dieu tel qu'il est en lui-même. L'homme sera donc appelé à connaître Dieu non-seulement par quelque rayon échappé de son infinie lumière et par l'intermédiaire de la création, mais à le connaître en

lui-même. Il sera appelé à le voir non-seulement dans quelques idées éternelles et quelques lois nécessaires, non-seulement dans le miroir de la création, mais dans son essence. Il sera appelé à contempler directement et face à face l'essence, la substance divine; à voir Dieu dans ses relations avec les créatures, dans ses relations personnelles et sa vie interne, tel qu'il est en lui-même. Il sera appelé non-seulement à l'honorer, à lui obéir, à l'aimer, mais encore à le posséder cœur à cœur et comme par un contact substantiel. Il sera appelé à jouir non pas seulement de ses dons, mais de lui-même. Il participera aux perfections divines, à la vie, à la félicité de Dieu lui-même, à son éternité, à son immutabilité, à sa puissance, à sa richesse, à sa lumière, à sa science, à sa sagesse, à son amour, à ses joies indicibles, à sa souveraineté; et, en possédant Dieu, il possédera la création tout entière. Les livres saints ne craignent pas de dire que l'homme « sera associé à la nature divine [1]; qu'il deviendra un même esprit avec Dieu [2]; qu'il lui deviendra semblable, parce qu'il le verra tel qu'il est [3], et que Dieu sera tout en tous [4]. » Aussi les livres saints, après ces magnifiques promesses, ajoutent « que l'œil n'a jamais vu, que l'oreille n'a jamais entendu, que le cœur n'a jamais senti ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment [5]. »

[1] II, *Petri*, 1, 4.
[2] I, *Cor.*, 6.
[3] I, *Joan.*, 3, 2.
[4] I, *Cor.*, 15, 28.
[5] I, *Cor.*, 2, 9.

Telle est cette magnifique union dans laquelle consiste l'essence même du surnaturel. Elle a été définie par les plus habiles théologiens : *participatio quædam virtutis ejus qua Deus sese immediate attingit ex sua natura, per quam creatura ad esse divinum quodammodo elevatur, fitque magis aut minus proxime divinæ consors naturæ*[1].

Cette union, essentiellement distincte de l'union naturelle, puisque Dieu y est connu et possédé d'une manière essentiellement différente[2], cette union est évidemment possible. Avez-vous aperçu quelque répugnance, quelque contradiction dans les idées que je viens de vous proposer? Dieu n'est-il pas souverainement maître de ses dons? Ne peut-il pas se donner, se livrer, si j'ose ainsi m'exprimer, à sa créature? N'est-il pas ce foyer éclatant de lumière qui ne cherche qu'à rayonner? N'est-il pas ce torrent de vie et de félicité qui ne cherche qu'à s'épandre et à couler? Dieu ne peut-il pas agrandir, élever l'intelligence, dilater l'âme, de manière à les rendre capables de cette vision, de cet amour, de cette puissance, de cette union déifiante? Mais si cette union est évidemment possible, elle ne peut jamais être nécessaire.

Calculez l'incalculable distance qui sépare l'être tiré du néant de l'Être qui existe par lui-même, la créature du Créateur, le fini de l'infini; n'oubliez pas que

[1] Tournely, *Prælectiones theologicæ, de gratia*, t. 1; *Diss. præv.*, art. 2. On trouvera dans les éclaircissements la définition complète du surnaturel, telle que la théologie la donne, avec les autorités.

[2] Voir la leçon douzième.

l'union surnaturelle met la créature en possession de Dieu lui-même, tel qu'il est en lui-même, et vous comprendrez aisément que cette union est au-dessus de toutes les forces, de tous les mérites, de toutes les exigences des natures créées et possibles. Le premier mode de relations entre Dieu et l'homme doit être considéré comme une conséquence nécessaire de la nature humaine; celui-ci, jamais. Rien ne peut porter Dieu à se donner lui-même, sinon son amour infini. Ce don de lui-même est donc essentiellement gratuit.

Il y a quelques années, dans un ouvrage célèbre, un homme, un prêtre, un philosophe dont le nom est douloureux à prononcer, s'est efforcé de renverser la notion de l'ordre surnaturel, en cherchant à établir que toutes les relations entre l'homme et Dieu sont nécessaires, et découlent nécessairement de leur essence respective. Et sur quoi se fonde cette prétendue contradiction que présenteraient des relations possibles, mais libres, entre l'homme et Dieu? Cherchez, et vous trouverez que cette prétendue contradiction n'a d'autre base que le principe de l'unité et de l'identité de la substance, qui est toute la philosophie du livre dont nous parlons[1]. Sans doute, s'il n'y avait dans le monde qu'une seule substance, infinie et finie à la fois, tous les modes de cette unique substance et toutes les relations entre ces modes divers seraient nécessaires comme la substance elle-même, puisque les modalités ne se distingueraient pas de la substance. Dans cette hypothèse, l'union surnaturelle

[1] *Esquisse d'une philosophie*, par M. de Lamennais, t. II, liv. I[er], ch. VIII.

de l'homme avec Dieu deviendrait un non-sens, puisque l'homme, par sa nature, posséderait l'essence divine elle-même. Toutes les créatures, depuis l'atome jusqu'au plus sublime des esprits, seraient des participations substantielles de l'essence infinie et divine. Par conséquent, un mode particulier de participation présenterait une contradiction. Mais, vous le comprenez, cette objection n'a d'autre valeur que celle du principe dont elle est l'application rigoureuse, l'unité de substance, l'identité du fini avec l'infini. Or cette prétendue identité est la plus effroyable contradiction où l'homme et la raison puissent tomber ; nous l'avons démontré plusieurs fois. La doctrine de cette prétendue identité n'est que la philosophie du chaos et du néant ; et quand la négation de la possibilité de l'ordre surnaturel repose sur une pareille philosophie, cette négation se condamne elle-même.

Ainsi nous ne trouvons jamais que l'athéisme ou le panthéisme qui puissent contester la possibilité de l'ordre surnaturel; mais nous savons ce que valent leurs dénégations.

Nous croyons avoir posé la vraie notion de l'ordre surnaturel dans ses deux degrés; nous croyons avoir démontré que cette notion ne renferme aucune contradiction, et que, partant, l'ordre surnaturel est évidemment possible.

Après avoir défini autant qu'il est en nous l'essence du surnaturel, après vous avoir montré la fin sublime de cet ordre, nous devons en caractériser d'une manière générale l'économie, c'est-à-dire la série des moyens qui conduisent l'homme à cette fin magnifique.

L'homme, comme nous l'avons dit plusieurs fois, fut élevé, au moment même de sa création, à l'union surnaturelle avec Dieu; il reçut des lumières et des forces surnaturelles; et comprit toute la grandeur de ses destinées divines. De là tous les priviléges accordés par la libéralité divine à la nature innocente du premier homme. La chute suivit de près la création; le mal moral fut introduit dans le monde par l'abus de la liberté créée. Mais, au moment de l'apparition de ce mal moral, qui devait corrompre, flétrir, ravager l'humanité, une parole de salut et d'espérance fut prononcée par Dieu; une œuvre mystérieuse de réparation fut annoncée; et la victoire définitive du bien sur le mal fut promise. L'humanité commence son long voyage à travers l'espace et le temps. Oublieuse et infidèle, dissipant follement l'héritage de la vérité, elle altère la notion de Dieu, celle des devoirs et de la destinée humaine; le culte se corrompt avec les croyances et les mœurs. La sagesse divine prépare la régénération du monde. Des révélations successives rappellent les hommes à la vérité, au devoir, à Dieu. Lorsque le mal arrive à son apogée, la divine Providence fait choix d'un peuple pour le rendre gardien et dépositaire des promesses, et l'institue prophète des temps futurs. Les desseins divins s'éclaircissent avec le progrès des âges; les temps s'accomplissent, et Celui qui était attendu, annoncé, appelé depuis tant de siècles, paraît à son jour et à son heure. Ce n'est pas un prophète, un simple envoyé; c'est le Fils, c'est le Verbe, c'est la Sagesse éternelle unie personnellement à l'humanité; c'est Dieu rendu

visible au monde, et conversant avec les hommes. Nous avons en lui le maître de toute vérité religieuse, le modèle de toutes les vertus, le type de la beauté et de la perfection morale. Nous avons en lui un médiateur, un sauveur; et, par le plus sublime dévouement, par la vertu de son sacrifice, il pacifie le ciel et la terre. Les effets de sa rédemption s'étendent à tous les temps qui l'ont précédé, comme à tous ceux qui le suivront; nul homme ne leur est totalement étranger, et il n'y a pas une âme que le rayon de ce soleil divin n'aille toucher. En quittant la terre, il lui laisse son Esprit. Un enseignement éternel de vérité est fondé dans son Église, et le culte nouveau ouvre sur la terre des sources éternelles de pureté, de force morale, d'amour, qui iront renouveler sans cesse au sein de l'humanité la vie supérieure de l'âme. L'Homme-Dieu, en qui s'opère la plus parfaite union entre la créature et le Créateur qu'il soit donné de concevoir, l'union personnelle, devient ainsi pour l'humanité déchue l'unique moyen de renouer son rapport brisé avec Dieu, l'unique moyen de rentrer dans l'union surnaturelle et d'accomplir sa destinée divine. Mais l'Homme-Dieu n'est pas seulement le moyen de cette régénération; en tant que Dieu, il en est aussi la fin : *Ego sum via et veritas et vita.*

Voilà, s'il est possible de l'esquisser en si peu de mots, voilà, dis-je, l'économie de l'ordre surnaturel. Dans cette économie, tout est divin, tout est *grâce;* et la grâce se consomme dans la *gloire.*

La création est l'image de Dieu : la nature est belle; la raison est un rayon de l'éternelle lumière qui

éclaire nos ténèbres; la conscience est la voix de Dieu; la science et la philosophie sont légitimes et nécessaires, et deviennent pour l'humanité la source de biens inestimables. Mais, l'homme, laissé à lui-même et à ses facultés seules, l'homme, au milieu de toutes ses richesses, ne se suffit pas pour atteindre à la perfection de ses fins naturelles. La voix de ses besoins et de ses aspirations appelle un secours, une assistance divine, qui ne lui est pas due rigoureusement, mais qu'il est digne de Dieu de lui accorder. Ce secours, cette assistance ne peuvent être qu'une révélation, la fondation et la conservation d'une religion vraiment divine et dans son origine et dans ses développements et dans ses moyens. Mais cette révélation, cette religion divine ne se borne pas à restaurer, à compléter la nature, à rétablir dans la raison toutes les vérités naturelles, à donner à l'homme les moyens d'arriver à la perfection de ses fins naturelles. Cette révélation, cette religion divine fait plus encore; elle ouvre devant l'homme des horizons infinis; elle lui ouvre le sein de la Divinité, et lui dit : Tu as été porté dans ce sein comme un enfant chéri; tu en es tombé, je t'y ramène, ou plutôt c'est Dieu lui-même qui vient te chercher pour t'y ramener. Élève tes pensées et ton cœur à la hauteur de tes destinées, et comprends que c'est Dieu lui-même qui est ton objet et ta fin.

Ce langage, qui étonne la raison, trouve cependant les avenues du cœur. Il y a dans l'âme humaine je ne sais quelle impression de sa primitive grandeur qui l'épanouit à cette parole, la fait tressaillir sous cette

espérance, et ne lui permet pas de trouver ailleurs le repos. Écoutez la sagesse humaine; demandez-lui le mot de la vie future. Elle vous répondra par son silence; ou bien, renouvelant les fables des Grecs, comme on vient de le faire, elle vous proposera des transmigrations, des métamorphoses, des voyages éternels, qui vous laisseront dans le vide du bien infini et souverain que vous poursuivrez toujours sans pouvoir jamais l'atteindre. Des doctrines plus décidées ne vous présenteront d'autre avenir que l'absorption dans le grand tout. Vous irez, vous diront-elles, vous perdre dans la substance universelle comme la goutte d'eau dans le vaste océan, et, à cette image, l'horreur de la mort glacera vos sens. Le christianisme ne recule pas sans fin le prix de la vertu, du dévouement, de l'amour. Il ne vous menace pas d'une absorption en Dieu; mais il vous promet Dieu lui-même comme votre éternelle récompense; vous le verrez, vous le posséderez, vous en jouirez, et en lui vous aurez tous les biens. Et, chose merveilleuse, preuve éclatante des harmonies profondes qui existent entre le christianisme et la nature de l'homme, cette religion, qui ne paraît avoir d'autre but que la vie future, fait le bien de la vie présente. Elle est le principe des améliorations les plus profondes et les plus durables de la société et de la vie humaine; elle transformerait la terre, si les hommes voulaient se laisser pénétrer par son esprit. Avec le christianisme, l'homme et la société peuvent prétendre aux meilleures et aux plus hautes destinées. Sans lui, les instincts de la matière reprennent infailliblement leur empire sur l'âme, et

les mauvaises passions, déchaînées par l'égoïsme universel, deviennent un torrent qui dévaste la société.

Arrivés au seuil de la religion divine, de la révélation surnaturelle et chrétienne, nous n'avons pu nous défendre de jeter un coup d'œil rapide sur son majestueux ensemble. Nos travaux futurs n'auront d'autre objet que de démontrer l'existence de cette révélation, dont nous avons justifié la possibilité, la nécessité morale. Nous consacrerons tous nos efforts à établir la divinité de ce christianisme, dont la grandeur et l'excellence viennent de se révéler à notre raison et à notre cœur.

FIN DU TOME PREMIER.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

DU TOME PREMIER.

ÉCLAIRCISSEMENTS.

Première Leçon, p. 14 : *Qui dit relation, dit bornes.* — On reconnaîtra sans peine, par ce qui précède ot ce qui suit, qu'il n'est ici question que des êtres créés, et que cette proposition ne s'étend pas jusqu'à Dieu.

Quatrième Leçon, p. 101. — On s'étonnera peut-être que nous n'ayons pas cité dans sa totalité le fameux passage de saint Augustin sur les idées. Nous ne l'avons pas cru nécessaire, surtout après les explications que nous avions données, p. 97, touchant les conditions que saint Augustin met à la vue des idées. Ces conditions, même dans le passage tiré du livre des *Quatre-vingt-trois questions*, ne nous paraissent pas dépasser les forces naturelles de l'esprit, parce que le saint docteur, dans le même passage, attribue à Platon et à presque tous les anciens sages, soit grecs, soit barbares, la connaissance et la vue des idées.

Cinquième Leçon. — Nous prions le lecteur de méditer les réflexions de Thomassin sur la théorie de saint Thomas, *Theol. dogmat.*, tom. I, lib. III, cap. v, p. 114; il y verra que, pour

expliquer la raison, il ne suffit pas, d'après saint Augustin, d'admettre que notre intelligence est une participation par similitude de la lumière incréée, mais qu'il faut de plus la présence même de cette divine lumière.

TREIZIÈME LEÇON. — Sans rien diminuer de notre respect, de notre admiration, de notre reconnaissance personnelle envers l'illustre auteur des *Recherches philosophiques* et de la *Législation primitive*, nous tempérons ici, après des réflexions plus mûres, l'éloge trop absolu que nous avions fait, dans notre *Essai sur le panthéisme*, de la philosophie de M. de Bonald.

QUATORZIÈME LEÇON, p. 310. — Les théologiens, saint Thomas, *Prima pars*, q. 94, a. 3; Suarez, *De Oper.*, 6 *dier.*, lib. III, cap. IX, admettent que le premier homme, à l'instant même de sa création, reçut, par une opération qu'ils appellent *infusion* ou illumination interne, les connaissances naturelles et des connaissances surnaturelles. La révélation extérieure ne commença, selon la *Genèse* et selon ces théologiens, qu'un instant après la création, quand Dieu parla à l'homme créé et capable de le comprendre. Cette révélation primitive est déjà extra-naturelle dans son mode, naturelle à la fois et surnaturelle dans son objet, surnaturelle dans sa fin principale. Cette révélation primitive forme un tout, une unité avec toutes les révélations postérieures. Il est donc vrai de dire que, d'après les théologiens, la révélation extérieure et positive est la révélation surnaturelle. Les traditionalistes ne peuvent nullement se prévaloir de la doctrine des théologiens qui expliquent l'origine première des connaissances naturelles et des connaissances surnaturelles par cette opération divine qu'ils appellent *infusion* ou illumination intérieure. Leur système demande une révélation extérieure et positive, qui est la révélation surnaturelle elle-même, ou il faut changer le langage et les définitions de la théologie. Quelque hypothèse que l'on fasse, le don ou la communication de la parole ne peut jamais être regardé comme une révélation proprement dite, car

l'expérience et le raisonnement démontrent également que les mots par eux-mêmes ne peuvent donner aucune idée. Sans nier la toute-puissance de Dieu, on peut dire que la théologie ne connaît pas une révélation naturelle *ex omni parte*. Il pourrait y avoir sans doute une révélation extra-naturelle dans son mode, naturelle dans son objet et sa fin. Mais, de fait, cette révélation n'existe pas pour nous; et la révélation surnaturelle, lorsqu'elle donne des vérités ou des préceptes naturels, a toujours un rapport à la fin surnaturelle de l'homme. Il n'y a en réalité qu'une *révélation*. Dans la quatorzième leçon, nous avons présenté la révélation dans son ensemble et ses caractères généraux, sans en donner une théorie complète, qui n'était pas nécessaire à notre but. Ainsi nous n'avons pas distingué la révélation immédiate de la révélation médiate, la révélation privée de la révélation commune, la révélation externe de la révélation interne. Celle-ci, quand elle doit devenir générale, se produit nécessairement par des moyens extérieurs. Aussi le premier homme, qui avait reçu d'abord une révélation interne, devint pour ses enfants un révélateur secondaire ou prophète. Une révélation surnaturelle, purement intérieure, est donc possible; elle a même existé. Mais une révélation, proprement dite, c'est-à-dire extérieure et positive, est toujours surnaturelle *lato sensu*.

Il est bien à regretter que des matières si importantes aient été embrouillées, de nos jours, d'une manière si confuse. Nous-même, nous nous sommes servi quelquefois du mot de révélation naturelle, intérieure et extérieure à la fois, pour expliquer l'origine de la pensée et de la parole. Des études plus approfondies ont amené dans notre opinion les modifications dont cet ouvrage témoigne.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON. — Voici la définition complète du surnaturel proprement dit que nous avons annoncée, p. 522 :

« Sententiæ quæ apud theologos longe plures et auctoritate

majores pervulgata est docet supernaturalitatem essentialiter consistere, tum in excellentia supra quaslibet vires et exigentiam cujuscumque naturæ creatæ et creabilis, tum in speciali ad Deum ut auctorem gratiæ et gloriæ relatione, tum denique in eximia quadam cum ipso Deo, qualis in se est spectato, unione; aut reali et physica, qualis est hypostatica unio; aut intentionali proxima et immediata, qualis est visio beatifica; aut tandem intentionali mediata et minus proxima, qualis est gratia sanctificans, virtutes theologicæ cæteraque ejus modi dona quæ ad unionem hypostaticam, aut visionem beatificam ex natura sua ordinantur ac per se disponunt. Ita S. Thomas, Prima secundæ, q. 110, a. 1; q. 111, a. 1; q. 112, a. 1; q. 114, a. 2. Pars prima, q. 12, a. 2; q. 23, a. 1; q. 56, a. 3. Pars secunda secundæ, q. 5, a. 5, et alibi passim. Salmaticenses, Tr. de Gr., Disp. præ., c. I. D'Aguirre Theologia, S. Anselmi, t. I, Disp. 8, s. 2, et Disp. 131, s. 3. Suarez, de Grat. prolegom. 3. Estius, Sylvius, Bellarminus et alii passim. Prælectiones theol. de Grat., sub nomine Tournely, Disp. præv., art. 2. » On sait que le véritable auteur de cet excellent traité est le vénérable Montagne, de Saint-Sulpice.

On trouvera peut-être que toutes ces définitions de l'essence du surnaturel sont plutôt négatives que positives. Mais, même dans ce cas, on ne pourrait rien conclure contre la possibilité de cet ordre.

Si quelqu'un était tenté de croire que nous avons mal interprété le système de M. de Lamennais dans son *Esquisse*, nous le prions de méditer ces paroles : « Point d'ordre surnaturel dans le sens théologique de ce mot, mais deux ordres relatifs, l'un à Dieu, l'autre à la création, et ces deux ordres sont tellement unis, que l'on ne peut supposer le second séparé du premier, sans qne la création, désormais privée de toute possibilité d'être, ne s'évanouisse à l'instant. Car tout est de Dieu et vit de Dieu, tout participe, dans la condition d'une limite nécessaire, à sa substance et aux propriétés inhérentes à sa sub-

stance, de sorte qu'être uni à Dieu, non-seulement d'une union morale, mais d'une union radicalement effective et substantielle, est, pour l'être contingent, une nécessité première, absolue, inséparable de son existence. » *Esquisse*, t. II, liv. Ier, c. VIII, p. 93.

L'impression de ce livre était déjà fort avancée lorsque quatre propositions, formulées et approuvées dans le sein de la congrégation de l'*Index*, ont été publiées, le 12 décembre 1855, par M. l'archevêque de Paris, qui en avait reçu communication de la part du saint-siége. Notre devoir est d'insérer ici ces propositions.

1. *Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno, eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.*

2. *Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animæ rationalis spiritualitatem, ac libertatem contra naturalismi, ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.*

3. *Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.*

4. *Methodus, qua usi sunt D. Thomas, Divus Bonaventura et alii post ipsos scholastici non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non*

licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.

Nous croyons que la doctrine exposée dans ce livre est conforme à celle des propositions qu'on vient de lire. Nous croyons qu'on peut regarder ce livre comme un commentaire de ces propositions, et qu'il ne pouvait paraître dans des circonstances plus favorables. Nous avons expliqué, selon nos forces, comment la raison dérive de la source de la vérité éternelle et immuable, et posé ainsi la base de l'accord de la raison avec la foi. Nous avons justifié la puissance de la raison à l'égard des principales vérités naturelles. Dans notre livre, la raison conduit l'homme à la foi, avec le secours de la grâce; et notre méthode pour démontrer la nécessité de la révélation est exactement celle de saint Thomas. Enfin nous discutons et réfutons le traditionalisme, contre lequel les quatre propositions ont été rédigées.

TABLE DES MATIÈRES.